Theopneustie

von

D. Wilhelm Koelling.

Die
Lehre von der Theopneustie

von

D. Wilhelm Koelling,
Superintendenten in Pleß.

Breslau 1891.
Druck und Verlag von Carl Dülfer.

Dem frommen und gesegneten Gedenken

an den

† Grafen Karl Philipp von Harrach,

den großherzigen Förderer

der

evangelischen Provinzialkirche Schlesiens,

Luk. 7, 4:

ὅτι ἄξιός ἐστιν, ᾧ παρέξει τοῦτο, ἀγαπᾷ
γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν
αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν,

und zugleich dessen Sohne, dem

Grafen Leopold von Harrach,

seinem treuen Freunde,

2. Timoth. 3, 15:

καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους τὰ ἱερὰ γράμματα
οἶδας,

gewidmet

von

dem Verfasser.

Vorwort.

Luther an Erasmus: „Daß der freie Wille nichts sei." Tom. III, fol. 167 A.

„Was hat dir da das Wort Gottes gethan und die reine heilige Schrift, daß du der willt der heillosen Sophisten Mißbrauch schuld geben."

Zinzendorf: Jeremias 1739. Vorrede pag. VIII.

„Nun da liegt das Büchelgen. Mein Heiland! heilige es mit deinem Geiste, gieb ihm Salbung und laß es den Lesern gesegnet sein, denn es ist mit deinem Blut besprengt."

Verbal-Inspiration! Das war den Vätern der alten und der alten lutherischen Kirche ein vertrauter Klang. Sie war einer der dogmatischen Grundbegriffe, mit denen sie operirten, sie war einer der vornehmsten Bestandtheile ihres kirchlichen Bekenntnisses. Bei den evangelischen Vätern empfing die theologische Arbeit zu Schutz und Trutz der Klein- oder der Verbal-Inspiration noch ihre besondere Weihe durch die Erkenntniß, daß das evangelische Formalprincip nur dann Geist und Leben sei, wenn Gottes Wort wirklich als Gottes Wort im strengsten Sinne bekannt werde, weil nur dann der irdischen Instanz der Tradition eine rein himmlische gegenüberstehe, wenn als eigentlicher Verfasser der heiligen Schrift wirklich Gott der heilige Geist geglaubt und erkannt werde.

Wie ist das jetzt so ganz anders geworden! Zwar in Kreisen gläubiger Pastoren und schlichter frommer Christen ist die Zahl derer wieder Legion, die Gottes Wort predigen und hören als des heiligen Geistes unmittelbare Gabe. In den evangelischen Gemeinden polnischer Zunge giebt es keine einzige Seele, welcher nicht das theure Gotteswort in seiner ganzen theopneustischen Herrlichkeit feststünde. Das bezeuge ich diesen Gemeinden, welchen ich seit dreißig Jahren dienen darf, aus dankbarstem Herzen.

In den akademisch-theologischen Kreisen aber sind die Männer dünn gesäet, welche in der Inspirationslehre sich auf den Stand-

punkt eines Gerhard und Quenstedt zurückgefunden haben. Wir sind uns darum voll bewußt, unter den Doctoren der heiligen Schrift ziemlich vereinsamt dazustehen, wenn wir mit voller Freudigkeit die Fahne der Verbal-Inspiration entfalten und dies Geheimniß mit den Waffen theologischer Wissenschaft vertheidigen.

Wir sind auf den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit gefaßt. Wir kennen den Mißbrauch, der mit dem hohen Wort: „Wissenschaft" heut getrieben wird. Wir zittern aber vor obigem Vorwurf nicht; denn wir müssen, dazu drängt uns unser Gewissen, zu dem Begriffe echter Wissenschaftlichkeit es unbedingt rechnen, daß jede Wissenschaft sich nach ihren inneren und ureignen Lebensgesetzen entfalte. Darum halten wir die Maulwurfsarbeit der sogenannten Bibelkritik, welche die Schrift behandelt, wie jedes irdische Buch, und welche im Effect nicht zur Einleitung in die, sondern zur Ausleitung aus der Schrift führt, für im höchsten Grade unwissenschaftlich, und für wissenschaftlich halten wir nur die Arbeit an der Schrift, die sich dessen bewußt bleibt, daß die Schrift eben nach ihren immanenten himmlischen Maßen gemessen sein will.

Wir haben das freudige Bekenntniß zur Verbal-Inspiration, welches wir als Glaubenserbe dem väterlichen lutherischen Pfarrhause danken, uns zur theologisch-wissenschaftlichen Ueberzeugung wachsen und reifen sehen auf Grund metaphysischer, exegetischer und dogmengeschichtlicher Argumente. Die metaphysischen haben wir der Oeffentlichkeit übergeben in der Schrift: „Prolegomena zur Lehre von der Theopneustie." (Carl Dülfer, Breslau 1890). Wir bitten den geneigten Leser ausdrücklich, bevor er an die nun vorliegende größere Schrift herantritt, diese Prolegomena eines eingehenden Studiums zu würdigen und besondere Aufmerksamkeit auch den den Prolegomenen angehängten Liegnitzer Thesen zu schenken. Unterbliebe dies, so müßte unsere Schrift über die Theopneustie den Eindruck eines ἀκέφαλον, eines opus imperfectum machen.

Es war uns eine große Stärkung, daß die Prolegomena in verschiedenen Kreisen zu fruchtbaren Erörterungen angeregt haben und daß sie mit warmer Theilnahme aufgenommen worden sind. Die meisten Recensenten haben den Wunsch geäußert, es möchten

weniger Fremdwörter in ihnen gebraucht sein. Wir sind diesem Wunsche in letzter Stunde noch entgegengekommen, zumal der Herr Verleger sich ihm angeschlossen hatte. Wir haben diejenigen Fremdwörter, die vermeidbar waren, ohne weiteres ausgemerzt. Dagegen mußten wir alle diejenigen stehen lassen, welche der feste Besitzstand der Sprache theologischer Wissenschaft sind. Wir halten es nämlich für gradezu geboten, von den puristischen Bestrebungen der Gegenwart, die wir an sich als vollberechtigt anerkennen, das ganze Gebiet eigentlicher wissenschaftlicher Kunstworte von vornherein grundsätzlich auszuscheiden, weil die Verdeutschung derselben, wenn sie der einzelne Mann der Wissenschaft auf gut Glück betreibt, der Schulsprache viel von ihrer Präcision raubt.

Die vorliegende Schrift zerfällt in zwei Theile von ungleichem Umfange, in einen kürzeren exegetischen und in einen längeren dogmengeschichtlichen.

Der exegetische wird, wie wir hoffen, in etwas den Beweis erbringen, daß die gewissenhafte Wägung der Selbstzeugnisse der Schrift von ihrer theopneustischen Herrlichkeit den Forscher, der ohne die Vorurtheile der modernen Theologie an sie herantritt, zur Verbal-Inspiration förmlich hindrängt.

Man wird an den exegetischen Untersuchungen vermissen, daß der Regel nach jede Auseinandersetzung mit den abweichenden Anschauungen anderer Ausleger fehlt. Der Verzicht auf die Beibringung des gelehrten Apparates entspringt aus der besondern Aufgabe, die wir uns gestellt. Wir wollten die Eindrücke wiedergeben, die **wir** von den Selbstaussagen der Schrift über ihren Ursprung empfangen haben. Verglichen haben wir übrigens durchweg unsere eigenen Texteindrücke mit den Darbietungen namhafter Ausleger, aber citirt haben wir die letzteren nur dann, wenn ihre Auslassungen auf unsere Ansicht einen gestaltenden Einfluß geübt. Wenn wir nun wieder unter den Citaten die Theologen des vierten Jahrhunderts und die Vertreter der lutherischen Orthodoxie vorzugsweis berücksichtigt haben, so wird man das einem Forscher zu Gute halten, der sein Leben der Durchforschung dieser beiden Abschnitte der Kirchengeschichte gewidmet hat. Etwas Ueberflüssiges wird man in der Bevorzugung des

vierten und siebzehnten Jahrhunderts kaum erblicken können, weil ja gradezu ein sträfliches Vergessen dieser Brautzeiten zur Tagesordnung gehört.

Auf die Fragen der Kritik des Kanon sind wir nur da eingegangen, wo es sich, wie beim II. Petribriefe, dem Ebräerbriefe und der Apokalypse darum handelte, die in diesen Schriften stehenden classischen Stellen zur Theopneustie dagegen zu schützen, als wohne ihnen wegen der angeblich zweifelhaften Authentie jener Schriften nicht volle Beweiskraft inne. Zur Sache sprechen wir es freimüthig aus, daß uns als Frucht eingehender Kanonstudien sämmtliche Schriften des Neuen Testamentes für echt kanonisch gelten und daß uns bei jeder derselben derjenige Apostel oder Apostelschüler, dessen Namen diese Schriften an der Stirn tragen, als authentischer irdischer Schreiber gilt. Bezüglich des Ebräerbriefes treten wir mit Ludwig Gaussen, mit Adolph Zahn und mit Philippi für die Paulinische Authentie freudig ein.

Der zweite längere dogmengeschichtliche Theil soll den Beweis erbringen, daß die jetzt meist mitleidig belächelte Verbal-Inspiration in langen und innerlich besonders gesegneten Perioden der Lehrgeschichte des Reiches Gottes einhellig von der gesammten Christenheit bekannt worden ist, und daß mit der Erweichung der Inspirationslehre immer Zeiten inneren Verfalles angehoben haben.

Dieser Theil umfaßt sieben Bücher:

I. Buch: Die alte Kirche.
II. Buch: Das Mittelalter.
III. Buch: Luther.
IV. Buch: Die lutherische Orthodoxie.
V. Buch: Der Pietismus.
VI. Buch: Der Rationalismus.
VII. Buch: Die Neuzeit.

Eins nehmen wir für unsere dogmengeschichtlichen Studien in Kraft eines unverletzten Gewissens unbedingt in Anspruch. Alle Hebungen ruhen durchaus auf eignem Quellenstudium. Nichts haben wir aus zweiter Hand. Wir werden daher willig zugeben, geirrt zu haben, wenn uns aus den Quellen selbst ein Irrthum nachgewiesen wird, jeder andern Instanz gegenüber aber halten wir an unserem Quellenbefunde unbedingt fest.

Bei solchen Vertretern der Theologie, deren Arbeit zugleich einen epochemachenden Einschnitt in die ganze dogmengeschichtliche Entwickelung darstellt, haben wir ihre Stellung zur Inspirationslehre aus ihrer Gesammtstellung zum Formalprincip überhaupt zu begreifen versucht, und uns darum für gebunden erachtet, eingehender den Standpunkt darzustellen, den sie zur Schrift an sich einnehmen. Die Inspirationslehre ist keine Insel, sondern hängt innerlich auf das Engste zusammen mit dem Bekenntniß zum Formalprincip. Es muß eine totale Verwirrung aller theologischen Grundbegriffe vorangegangen sein, ehe Jemand dem heut landläufigen Aberglauben zu huldigen vermag, als habe man das Recht, zwar der Schrift ihre eigenthümlich göttliche Herkunft abzusprechen und sie auf die Stufe eines wesentlich menschlichen Buches herabzudrücken, aber sich dennoch noch einen evangelischen Theologen zu nennen.

Als die Reformatoren das herrliche evangelische Formalprincip proclamirten, haben sie das unter der selbstverständlichen Voraussetzung gethan, daß für die Kirche des Worts Gottes Wort allezeit wirklich Gottes Wort bleiben werde. Es kam ihnen nicht einmal der Gedanke, daß sich evangelische Docenten finden könnten, die nach der Ehre geizen, sich die theologischen Sporen dadurch zu verdienen, daß sie kurzer Hand den gewichtigsten Theilen der Schrift die Echtheit absprechen. Von der Kathedra zu Rom haben die Reformatoren die Theologie befreit, aber nicht, um sie unter das andere menschliche Tribunal einer zufälligen Mehrheit von Docenten zu stellen, sondern dazu allein, um sie der göttlichen Autorität des geschriebenen Wortes Gottes zu unterstellen.

Wenn durch unsere Schrift über die Theopneustie auch nur für einzelne ringende Seelen das theuere Gotteswort sich in seiner ganzen theopneustischen Herrlichkeit darstellte, so wären wir reichlich entschädigt für den in ernster Quellenforschung ehrlich vergossenen Schweiß und freudig bereit, für unsere geringe Schrift Christi Schmach zu tragen.

Es ist hohe Zeit, daß alle, die ein brennendes Gewissens-Interesse haben, daß die Schrift Schrift bleibe, den Mund aufthun; denn wir stehen vor einer so großen Gefahr, wie wohl nie eine größere der evangelischen Kirche gedroht hat.

Diejenige theologische Schule, die in Albrecht Ritschl ihren Meister sieht, begnügt sich nicht damit, in platonischer Liebe ein System aufzuerbauen, sondern sie tritt mit dem vollen Anspruch auf, ihrer, der altevangelischen wesentlich entgegengesetzten Weltanschauung, in welcher weder für das Formal- noch für das Materialprincip im genuin lutherischen Sinne ein wirklicher Raum ist, die ganze Theologie nach allen ihren Disciplinen zu unterwerfen.

Weil nun dieser Richtung auf vielen Hochschulen ein Lehrstuhl nach dem andern überlassen wird, so werden ihre Vertreter bald, wenn noch einige ehrwürdige Greise aus der kämpfenden in die triumphirende Kirche werden versammelt sein, dort die Alleinherrschaft haben, und eine peripherische Theologie wird dann an die Stelle der alten, formal durch die *γραφή*, material durch das sola fide beherrschten, centralen treten.

Die Kirche wird diese Gefahr bestehen, wenn die evangelischen Gemeinden lutherischer Observanz sich feststellen auf das vom heiligen Geiste dictirte und darum unfehlbare Wort Gottes. Stehen sie und ihre Diener wirklich nach der Weise der Väter auf diesem Felsen, dann dürfen sie getrost dem modernen Göttinger Rationalismus, wie einst seinem älteren Hallenser Bruder, das Wort des Alexander von Alexandreia entgegenrufen:

νικᾷ ἡ ἀλήθεια.

Dann dürfen sie mit Athanasios hoffen:

ὑποσταλῶμεν μικρὸν, ὦ φίλοι, νεφύδριον γάρ ἐστι καὶ παρέρχεται.

Daß wir die namhafte, jüngst erschienene Schrift von W. Rohnert: „Die Inspiration der heiligen Schrift" (Leipzig, Georg Böhme Nachfolger, E. Ungleich) nicht haben mit verarbeiten können, weil unsere Schrift schon druckfertig war, als jene in unsere Hände gelangte, ist uns aufrichtig leid. Wir drücken aber an dieser Stelle dem Verfasser, als einem lieben Kampfgenossen dankbar die Hand und wünschen seiner trefflichen Schrift die weiteste Verbreitung.

Geschrieben zu Pleß (Oberschlesien) Lätare 1891.

Der Verfasser.

Index I.

Inhalt:

I. Abschnitt.

Die Inspirationslehre der Propheten und des HErrn.

§ 1.

Das Selbstzeugniß des alten Testaments über seinen theopneustischen Charakter.

Objectiv hat das ganze alte Testament, wiefern es ein organisches, vom heiligen Geiste gehauchtes Ganzes ist, denselben theopneustischen Werth, subjectiv haben nach den einzelnen Theilen die scribae ein verschiedenes theopneustisches Bewußtsein.

Theilt man nach Luk. 24, 44 das alte Testament, wie es der HErr gethan, in den *νόμος Μωσέως*, in die *προφῆται* und in die *ψαλμοί*, so erscheint das theopneustische Bewußtsein am Ausgeprägtesten bei den Propheten.

Die Propheten waren sich, den Eindruck muß jeder empfangen, der sich mit wirklich seelischem Interesse in sie vertieft hat, bestimmt bewußt, unter dem Dictando des HErrn zu stehen. Sie bilden eine ununterbrochene Zeugenkette für die Verbal-Inspiration. Bald wissen sie sich unter dem נְאֻם יְהוָה [1]), bald stehen

[1]) נְאֻם ist der status constructus des Partic. passivi von נָאַם: „leise reden", welches übrigens als verbum finitum nur einmal: Jeremia 23, 31 vorkommt. Es ist die solenne Bezeichnung für den Spruch, den Jehovah dem Propheten leise in's Ohr sagt, damit er ihn dann laut weiter gebe, aber freilich als des HErrn Wort im eminenten Sinne. Wenn נְאֻם einmal, nämlich Num. 24, 3. 15 in Verbindung mit בִּלְעָם und einmal Psalm 36, 2 in Verbindung mit פֶּשַׁע gebraucht wird, so kommt es auch hier in beiden Fällen auf die Intensivität des Eindrucks an.

sie unter dem אָמַר[1]) und דִּבֶּר[2]) des HErrn. Der HErr allein ist der Redende, sie sind allein auf's Hören gewiesen.

Die Form des Dialoges nimmt der theopneuistische Vorgang wiederholt dann an, wenn der inspirirende HErr von seinem Knechte eine Antwort fordert. So ist es Jesaia 6, 8, Jerem. 1, 4—10, Hesekiel 37 und an anderen Orten.

Es ist für den Forscher des Alten Testamentes der unabweisbare, unmittelbare Eindruck, daß er vor einem mächtigen aut-aut steht. Entweder der HErr hat wirklich zu den Propheten geredet und sie haben verkündigt und geschrieben wortgetreu, was er geredet, oder die Propheten müßten nicht nur Schwärmer sein, die sich selber getäuscht, sondern gar Betrüger, die Andre getäuscht. Da das letztere absolut ausgeschlossen ist, sowohl durch den majestätischen dogmatischen Inhalt der Prophetie, als auch durch ihre ethische Höhe und Reinheit, wiefern sie niemals dem alten Adam schmeichelt und zwar weder dem des Propheten, noch dem des Volkes, so bleibt also nur das erstere übrig.

Wir sprechen daher den theopneustischen Vorgängen, wie sie uns Jesaia 1, 2. 1, 11. 1, 24. 40, 1. 43, 1. 44, 2. 45, 1; Jeremia 1, 2. 2, 2. 8, 1. 50, 1; Hesekiel 1, 3. 2, 1. 3, 1. 7, 1; Hosea 1, 1; Joël 1, 1; Amos 1, 3; Obadja 1, 1; Jona 1, 1; Micha 1, 1; Nahum 3, 5; Habakuk 2, 2; Zephanja 1, 1; Haggai 1, 1; Sacharja 1, 1; Maleachi 1, 2 beschrieben werden, den Charakter strengster Realität zu.

Voll und ganz fällt übrigens in dieselbe Kategorie Mose, der, abgesehen davon, daß er der Mittler des alten Bundes war, doch eben auch Prophet gewesen, ja nach Deuter. 18, 18

1) אָמַר entspricht dem *λέγειν*, dicere, sprechen. Die Anwendung dieses Verbums bezeichnet also die Inspiration als eine Wort-Inspiration.

2) דִּבֶּר entspricht dem *λαλεῖν*, loqui, reden. Wo es angewendet wird, proclamirt es die Wort-Inspiration als Wörter-Inspiration. Liegt auf dem אָמַר eine heilige Weihe vom ersten Schöpfungstage, so vollendet sich die Herrlichkeit des HErrn zum Inspirator im engsten Sinne in dem: דִּבֶּר und beide Momente fassen sich zusammen und culminiren zugleich in dem: נְאֻם. Dies Wort ist so recht eigentlich das vas sacrum geworden, in welches die Propheten das Geheimniß der Inspiration ausschütteten.

der eigentliche Typos auf den Propheten Christus. Die classische Stelle Exodus 33, 11:

וְדִבֶּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה פָּנִים אֶל־פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ

läßt nur die eine Auslegung zu, daß Mose sich stehend wußte unter dem unmittelbaren theopneustischen Strome.

Dagegen macht die Form, in der sich die Danielische Prophetie vollzog, einen etwas abweichenden Eindruck. Hier empfangen wir aus dem חזון Cap. 8, 1, aus dem בִּינֹתִי בַּסְּפָרִים Cap. 9, 2 und aus dem גַּבְרִיאֵל Cap. 9, 21 den Eindruck, als handle es sich um eine mehr mittelbare theopneustische Einwirkung. — Vom Gesicht geht sie aus, durch vergleichendes Schriftstudium geht sie hindurch, und wo sie den Charakter der Unmittelbarkeit annimmt, ist es nicht der HErr, sondern der Engelfürst Gabriel, der sie bringt, und erst Cap. 10 erhebt sich der theopneustische Proceß zu Jesaianischer und Jeremianischer Höhe und Unmittelbarkeit. Da tritt der HErr selbst auf den Plan. Da erreicht aber der Verkehr des Propheten mit dem HErrn nach Exodus 33 auch beinahe die majestätische Vertraulichkeit des אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ.

Wenn aber auch der theopneustische Proceß bei Daniel wenigstens in seinen ersten Phasen mehr die Form annimmt, wie sie den Hagiographen eigen ist, so wird dadurch der Werth der Danielischen Prophetie nicht beeinträchtigt. Dieser ist vielmehr für alle Zeiten gesichert dadurch, daß der HErr Jesus selber Matth. 24, 15 ausdrücklich und unter der Nennung des Propheten Daniel 9, 26. 27 citirt. Hierdurch wird der eminent prophetische Charakter des Daniel vom HErrn selber unter das schirmende Dach von Actor. 10, 15 gestellt: *ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισε, σὺ μὴ κοίνου.*

Wir verweisen übrigens bezüglich des Inspirationsbewußtseins der Propheten auf die Zeugnisse dreier Männer, die an sich verschieden angelegt sind, so daß der Gleichklang ihres Zeugnisses um so mehr imponirt, auf Gaussen[1]), Philippi[2]) und Koenig[3]).

1) Gaussen, La théopneustie ou l'inspiration plénière des écritures saintes, 1842, 2. Aufl., p. 377. Diese Schrift ist nach unserer Schätzung die köstlichste Gabe, mit welcher die reformirte Theologie in unserem Jahrhundert die Gesammttheologie beschenkt hat. Wir glauben, es ist noch niemals in französischer Sprache vorher vom Worte Gottes so im höheren Chor geschrieben worden.

2) D. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, I. p. 222 ff.

Dr. Königs Schrift nimmt immerhin in der theologischen Literatur unsrer Tage zur Theopneustie eine so bedeutende Stellung ein, daß es unerläßlich erscheint, sie näher zu beurtheilen. Für unsere Zwecke sind am Wichtigsten II, 368. I, 148—152. I, 190a. I, 125. 7. I, 191. II, 371. I, 191. I, 125. II, 407. Der Hauptwerth der König'schen Schrift liegt für uns darin, daß in ihr der Schriftbeweis erbracht ist, daß die Propheten des alten Bundes sich in realer Weise vom Geiste Gottes erleuchtet wußten. Es muß ja erquicken, wenn in unsern Tagen, in welchen die negative Kritik dem alten Testamente gegenüber beinahe Orgien feiert, ein junger Gelehrter mit namhafter theologischer Ausstattung für die einzigartige Herrlichkeit der Prophetie auf die Schanze tritt und auch, wie ihm das II, 368 besonders wohl gerathen ist, den Beweis führt, wie die Prophetie in der Folgezeit sich erfüllt hat. Wohlgethan hat uns auch die Entschiedenheit und Frische, mit welcher der Autor die Behauptung Neuerer, z. B. D. Kleinerts abgewiesen hat, als gehe die Umbildung der Angelologie und die Ausbildung der Satanologie in der nachexilischen Theologie auf Einflüsse des Parsismus zurück (I, 148).

Doch vermögen wir schwere Bedenken gegen die König'sche Schrift nicht zu unterdrücken. Es wird zwar in ihr die Prophetie glorificirt, aber die beiden andern Theile des alttestamentlichen Kanon werden beinahe bis auf das Niveau deuterokanonischer Schriften herabgedrückt. Am schlimmsten ergeht es den Psalmen und unter ihnen wieder den Davidischen. Von David wird bestimmt ausgesagt, daß er sich prophetischer Offenbarungen nicht bewußt war, (I, 190a), eine Behauptung, die aus Matthäi 22, 43 und Actor. 1, 16 als unbiblisch erwiesen wird. Der Grundfehler der König'schen Schrift scheint uns aber zu sein, daß auf die Frage gar nicht eingegangen wird, was der HErr Jesus vom theopneustischen Charakter des alten Testamentes lehre. Viel-

[3]) Dr. König, Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments. Leipzig, Hinrichs, 1885. So groß auch nach unserer Ueberzeugung die Mängel sind, an denen inhaltlich die König'sche Schrift krankt, das eine große Verdienst hat sich der Verfasser unzweifelhaft erworben, daß er einen Gegenstand einer eingehenden und gründlich angelegten Untersuchung gewürdigt, der das brennendste Interesse unserer Tage in Anspruch nimmt.

leicht stammt die an sich bei einem so gründlichen Buche merkwürdige Lücke daher, daß König trotz des Wohlwollens, das er den Kernmysterien von der Gottheit des Sohnes und von der immanenten Trinität entgegenbringt, doch nach beiden Richtungen hin es zu einem festen inneren Abschluß noch nicht gebracht hat. Man kann schon mit König (I, 125. 7) geneigt sein, den himmlischen Ursprung des Selbstbewußtseins Christi, seine Sündlosigkeit, Wunder und Auferstehung, sowie die Objektivität der Erscheinung von Damaskus als unerschütterliche Felsen anzuerkennen, ja man kann mit König (I, 191) sogar von der substantiellen Gottessohnschaft Christi, oder (II, 371) von dem immer heller aufleuchtenden Selbstbewußtsein als des präexistenten Gottessohnes reden und kann doch von dem *ἴδιος υἱός* nach Römer 8, 32 von dem *ἀληθινὸς θεός* nach 1. Joh. 5, 20 und von dem *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* nach Kolosser 2, 9 sehr weit entfernt sein. Die Theorieen Königs über die kritische Autorität Jesu Christi und über seine angeblich falsche Accomodation (I, 191) vertragen sich mit einer vollen Christologie nimmermehr.

Wir haben es endlich schwer vermißt, daß trotz aller Energie, mit welcher die einzigartige Erleuchtung der Propheten an sich bekannt wird, doch die energische Hervorhebung bei König fehlt, wie die ganze Prophetie in der Weissagung auf Christum gipfelt. Ja es scheint geflissentlich jedes Eingehen auf die eigentlichen christologischen Kernstellen vermieden. Weder Jes. 9, noch Jes. 53 sind überhaupt behandelt, weder Hiob 19, noch Micha 5, oder Sacharja 9. Und doch ist ohne tiefes Eindringen in das: יֶלֶד יֻלַּד־לָנוּ und in מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ in וַאֲנִי יָדַעְתִּי גֹּאֲלִי חָי ein wirkliches Verständniß von dem Wesen der Prophetie pure unmöglich.

Sieht Jemand in den Propheten nur die Reformatoren Israels, welche den erstarrenden Nomismus vergeistigen wollten, so wird ihm die Dr. König'sche Schrift wesentliche Handreichung leisten. Sieht er aber in ihnen die gewaltigen Zeugengestalten auf Christum, die, welche aus der Fülle des heiligen Geistes die Gestalt des Gottes- und Mariensohnes in den alten Bund hineingezeichnet, so wird er bei Dr. König wenig finden.

§ 2.

Die Lehre des HErrn Jesu über den theopneustischen Charakter des alten Testamentes.

Für uns ist die schlechthin entscheidende Frage die, was der HErr Jesus über den theopneustischen Charakter des alten Testamentes lehre. — Jede Theorie, welche bei Feststellung des alttestamentlichen Inspirations-Charakters an dieser Grundfrage vorübergeht, ist falsch. Der HErr Jesus ist der absolut authentische Interpret des alten Testamentes. Sein Zeugniß ruht auf Autopsie.

Die in allen möglichen Varianten wiederkehrende Versicherung der Vertreter moderner Theologie, der HErr Jesus habe das Evangelium zu bringen, nicht aber das alte Testament auszulegen gehabt; in ersterer Hinsicht sei er die Wahrheit, in letzterer könne er geirrt haben, ist eine Injurie gegen den HErrn, der die Wahrheit (ἡ ἀλήθεια) ist. Es muß, dies ist eine Consequenz seines ἀλήθεια-Charakters, jedes Wort aus seinem Munde absolut wahr sein. Jeder Versuch also, auch solche Partieen oder Worte des alten Testamentes, die uns der HErr Jesus selbst erklärt hat, nach eignem Gutdünken anders zu erklären, als bestände für sie noch reiner Tisch, ist unbedingt zu verwerfen. Es ist das unbestrittene Recht der Theologie, diejenigen Partieen des alten Testamentes, welche uns der HErr Jesus nicht erklärt hat, in ehrlicher Forscherarbeit auszulegen, aber denjenigen Worten gegenüber, die der unfehlbare Interpret ex cathedra coelesti ausgelegt hat, muß sich die Theologie unbedingt bescheiden. Hier bleibt ihr nur das Bekenntniß: Rede HErr, dein Knecht höret. Sie muß auch aus der Art, wie der HErr Jesus einzelne Theile des alten Testamentes ausgelegt hat, die hermeneutischen Grundsätze für ihre Arbeit am Ganzen des alten Testamentes ableiten.

Wir freuen uns, daß wir uns hier in wesentlicher Uebereinstimmung mit D. Stier[1]) befinden.

[1]) D. Stier, Deutsche Zeitschrift, 1851, p. 170: „Es ist eine Undenkbarkeit, daß der Sohn Gottes im Fleisch etwas von dem Worte, dessen Kern er selbst ist, nicht recht verstanden habe.“ Dieser Ausspruch ist eins der schönsten Vermächtnisse des theuren Mannes an die Theologie.

Wir fragen nun zuerst: Was war der historische Theil des alten Testamentes dem HErrn Jesu?

Er war ihm wirkliche Geschichte. Wiederholt und ausdrücklich bezeugt der HErr die Geschichtlichkeit des alten Testamentes.

Joh. 8, 44 nennt er den Teufel ἀνθρωποκτονος ἀπ᾽ ἀρχῆς und ψεύστης. Dies ist nur unter der Voraussetzung verständlich, daß der Teufel wirklich im Paradiese den Adam im Princip getödtet und die Eva dort belogen hat.

Wenn der HErr Matth. 12, 40 ausdrücklich sagt: ὥσπερ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους, so richtet dies: ἦν aus Jesu Munde jeden Versuch, die Geschichtlichkeit der Jonasgeschichte auch nur anzuzweifeln. — Nicht minder wird die Geschichtlichkeit der Fluth durch das Zeugniß des HErrn: Luk. 17, 26 (conf. Matth. 24, 37): καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε fest bezeugt. Reden Jesu unfehlbare Lippen von einem γενέσθαι der Fluth, so ist sie wirklich gewesen.

Der HErr tritt auch ausdrücklich für die Geschichtlichkeit von Numeri 21, 8. 9 ein, der Geschichte, in welcher unser evangelisches Materialprincip alttestamentlich vorgebildet wird, wenn er Joh. 3, 14 sagt: καθὼς Μωυσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ κ. τ. λ. Das ὑψωθῆναι der Schlange hat also wirklich stattgefunden. Wir könnten diesen Katalog noch wesentlich erweitern, aber diese Beispiele mögen genügen zum Erweise der Thatsache, daß diejenige historische Kritik des alten Testamentes, welche dessen Geschichtlichkeit anzweifelt, zugleich Sturm laufen muß gegen den authentischen Ausleger dieses Testamentes, gegen ihn, dessen Kritik des alten Bundes auf dem felsenfesten Fundamente ruht Joh. 3, 21: ὅτι ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν. Was durch Jesu εἰδέναι und ἰδεῖν gesichert ist, sieht mit der Vornehmheit eines Felsen herab auf die zu seinen Füßen sich kräuselnden Wellen. Sie können ihm wirklich Nichts thun.

Wir können solcher Thatsache gegenüber Sätze wie: „Das Urtheil über die hermeneutische Richtigkeit der Ausführungen Christi hängt von den Endresultaten der alttestamentlichen Exegese ab“ auch dann nicht nachsprechen, müssen sie vielmehr auch

dann entschieden zurückweisen, wenn sie aus des unvergeßlichen Tholuck[1]) Munde stammen.

Wir kommen nun zur positiven Lehre des HErrn Jesu von der Dignität der Schrift alten Testamentes. Hier begegnet uns eine Vielheit mächtiger Stellen, die alle zusammen einen überwältigenden Beweis zur Bibliologie beibringen. Wenn Eberle[2]), der tiefe Lutherkenner, die Frage aufwirft, ob es nicht ein Fehlgriff sei, die Inspiration der neutestamentlichen Schriften auf die Aussprüche Christi von der apostolischen Ausrüstung der Zwölfe, somit auf den apostolischen Ursprung zu gründen, statt auf seine Aussprüche von der Schrift, so hat er dadurch dieses mächtige Stück der Verkündigung Christi, nämlich seine Lehre von der Schrift, in den Vordergrund theologischer Arbeit stellen wollen.

Was war das Wort Gottes dem HErrn? Es war ihm: *ἡ γραφή*, oder *αἱ γραφαί*. Es ist der alleinige Quell der Wahrheit; vor Irrthum bleibt bewahrt nur, wer die Schrift weiß. *Πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφάς.*

Die Schrift aber ist darum die Wahrheit, weil sie aus den Tiefen des heiligen Geistes stammt. Was die heiligen Männer Gottes unter dem alten Bunde sagen, das sagen sie *ἐν πνεύματι.* Matth. 22, 43: *πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν καλεῖ.* Um dieses ihres pneumatischen Ursprungs willen muß die Schrift erfüllet werden. Matth. 26, 54. *πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, ὅτι οὕτω δεῖ γενέσθαι.* und Luk. 24, 46 *ὅτι οὕτω γέγραπται καὶ οὕτω ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν.* Wir machen ausdrücklich darauf aufmerksam, daß dem HErrn Jesu es durchaus geläufig ist, in Verbindung des *γράφειν* und des *γραφή* immer grade das *δεῖν* zu gebrauchen. Wie aber die Schrift erfüllt werden muß, so kann sie auch nicht gebrochen werden, Joh. 10, 35b *καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή.* Darum steht jedes einzelne Häklein der Schrift fester gegründet, als Himmel und Erde. Luk. 16, 17. *Εὐκοπώτερον δέ ἐστι, τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.* Dies Wort ist eine classische

[1]) D. Tholuck: Die Inspirationslehre. Deutsche Zeitschrift, 1850, p. 125.

[2]) Eberle: Luthers Glaubensrichtung, Stuttgart 1858, p. 51. Wir machen auf diese herrliche Schrift, dankbar für den Segen, den sie uns gebracht, besonders aufmerksam.

Stelle für die Verbal-Inspiration, denn wenn jede Keraea von ewiger Bedeutung ist, so muß doch auch sie theopneustischen Ursprungs sein, und wenn das schon von dem *νόμος* gilt, also von *σκιὰ τῶν μελλόντων*, so muß es erst recht gelten von dem Evangelium, also von dem *πλήρωμα*.

Darum ist das Wort Gottes auch das einzige Schwert, welches in keinem Kampfe versagt, mit dem man sich selbst gegen den Feind aus der Hölle sicher vertheidigen kann. *Γέγραπται*, das hat der HErr Jesus nach Matth. 4, 4 in der Wüstenschlacht dem Versucher entgegengeworfen, und als dieser es wagte, dem HErrn auch ein Gotteswort entgegen zu halten, freilich ein solches, welches er vorher verstümmeln mußte, nämlich Ps. 91, 11 da antwortet ihm der HErr V. 7: *πάλιν γέγραπται* und weiht dadurch den heiligen Grundsatz: Scriptura sui ipsius interpres.

Wir meinen für den, der in völlig unbefangener und vorurtheilsloser Weise, aber freilich auch mit dem ehrlichen Bekenntniß, daß Jesu Worte die absolute Wahrheit sind, an die oben entwickelte Lehre des HErrn von der Schrift herantritt, müsse es feststehen, daß die Inspirationslehre, die der HErr Jesus bekannt und verkündigt hat, die denkbar strengste ist. Diese Theorie hat aber der HErr nicht blos vertreten in seinen Menschensohnestagen und während des Standes der Erniedrigung, sondern grade ebenso im Stande der Erhöhung. Das Wort Luk. 24, 46 *ὅτι οὕτω γέγραπται κ. τ. λ.* stammt aus des Auferstandenen Munde. Das hat sich der theologus primus a Luthero nicht entgehen lassen. Chemnitz[1]) sagt zu dieser Stelle: Ingressus jam erat Christus in gloriam suam per resurrectionem, et potuisset multa commemorare de patriarcharum et prophetarum veris traditionibus, non scriptis, ipse enim erat persona illa, quae cum patribus locuta fuit, sed ea tantum, quae scripta sunt, affert.

Was aber war dem HErrn Jesus der Kern des alten Testamentes? Es giebt drei Aussprüche unsres HErrn, die zusammen genommen es zur Evidenz erweisen, daß die Verheißung auf Christum der eigentliche Kern des alten Bundes ist.

---

[1]) Mart. Chemnitz: Examen Conc. Trid., p. 13, 15.

1) Joh. 5, 39 *Ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς . . . . , καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ.* Unter *αἱ γραφαί* kann natürlich hier zunächst nur das alte Testament verstanden werden, denn das neue war damals noch ausschließlich in Christo beschlossen, es ruhte noch in seinem Herzen, es strömte noch von seinen Lippen, es war aber noch nicht geschrieben, also noch keine *γραφαί*. Der HErr Jesus erkennt also dem alten Testament zunächst im Sinne der Hörer zu, daß es der Quell der *ζωὴ αἰώνιος* sei, sieht aber diesen *ζωή*–Charakter darin, daß es von ihm zeuge.

2) Lukas 24, 27 *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διηρμένευεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ.* Zu dem generellen Zeugniß des vorhin ausgelegten Wortes fügt der HErr in der gewaltigen Feld- und Reisepredigt, die er vor den Pilgern von Emmaus gethan, noch den speciellen Schriftbeweis, daß zwei Hauptkategorien der kanonischen Schriften des alten Testamentes, nämlich Mose und die Propheten von ihm zeugen, und dieser Beweis wird dadurch zu einem besonders zwingenden, daß er allen Propheten das Zeugniß giebt und hierdurch zugleich den Kanon proclamirt, daß zur Constituirung des Propheten-Charakters das Zeugen von Christo schlechthin wesentlich ist, daß der kein Prophet wäre, der nicht von Christo zeugte.

3) Luk. 24, 44. *Εἶπε δὲ αὐτοῖς· οὗτοι οἱ λόγοι, οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς, ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα*

ἐν τῷ νόμῳ Μωσέως
καὶ προφήταις
καὶ ψαλμοῖς

περὶ ἐμοῦ. Es ist uns nach dem Zusammenhang gar nicht zweifelhaft, daß diese Dreitheiligkeit das ganze alte Testament umfassen soll. *Οἱ ψαλμοί* steht hier in dem weiteren Sinne, in welchem es nicht nur die Psalmen, sondern sämmtliche Hagiographa umspannt. Die drei Aussprüche: Joh. 5, 39, Luk. 24, 27 und Luk. 24, 44 zusammen erweisen es aufs Klarste, daß der Sohn Gottes als *ὁ ἐρχόμενος* des alten Bundes Kern ist.

Innerhalb des Zeugnisses von Christo aber ist wieder der Kern das Zeugniß von dem leidenden Hohenpriester und von dem sieghaften König Jesus.

Luk. 24, 26 sagt der HErr: *οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰςελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ* und Luk. 24, 46 *καὶ οὕτως ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν*.

Wenn der HErr Luk. 24, 45 ein *διανοῖξαι αὐτῶν τὸν νοῦν* vollzieht und die Jünger dadurch erst zu dem *συνιέναι τὰς γραφάς* bringt, so wird der Schluß sicherlich berechtigt sein, daß dem alten Testamente gegenüber der *νοῦς* dessen noch verschlossen ist, und daß das *συνιέναι τὰς γραφάς* dem noch fehle, der nicht in der Prophetie auf Christum den Kern des alten Testamentes und in dem Zeugniß von dem leidenden Hohenpriester und siegreichen Könige Jesu den Kern der Prophetie erkannt hat.

Daß übrigens in Luk. 16, 29: *ἔχουσι Μωσέα καὶ τοὺς προφήτας, ἀκουσάτωσαν αὐτῶν* ein glänzendes Zeugniß aus Jesu Munde für die Herrlichkeit des alttestamentlichen Kanons sich darbietet, hat sich Joh. Gerhard[1]) nicht entgehen lassen.

---

§ 3.

Die Lehre des HErrn Jesu von der Inspiration des neuen Testamentes.

Daß das neue Testament inspirirt sein muß, da das alte es ist, versteht sich von selbst. Was von der Verheißung gilt, muß von der Erfüllung erst recht gelten. Wenn der heilige Geist, ehe er ausgegossen war über die Pfingstgemeinde, schon sein theopneustisches Werk getrieben hat, so muß er seiner doch erst recht gewartet haben, nachdem er ausgegossen war.

Was aber eigentlich selbstverständliche Voraussetzung ist, hat der HErr doch noch ganz ausdrücklich bezeugt.

Freilich die eignen Worte des HErrn Jesu bedurften keiner Inspiration. Sie ruhten auf Autopsie und Autakoe. Sie waren vollkommen legitimirt dadurch, daß sie eben Worte des wesens-

---

[1]) Joh. Gerhard: Loci I. p. 164 A.

gleichen Sohnes Gottes waren. Das spricht der HErr bestimmt aus Johannes 8, 14: *Κἂν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου*, und er begründet diesen Satz einfach mit den Worten göttlicher Majestät: *ὅτι οἶδα, πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω.*

Wenn er außer seinem Selbstzeugniß noch auf ein andres Zeugniß zurückgreift, so ist das immer das Zeugniß des Vaters. Das thut er aber nicht in dem Sinne, als ob sein Selbstzeugniß einer solchen Ergänzung bedürfte, sondern lediglich zu Ehren von Deuter. 17, 6. Weil in ihrem Gesetz geschrieben steht: *ὅτι δυῶν ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστιν* fügt er Johannes 8, 18 hinzu: *Ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ, καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ.*

Hätte der HErr Jesus nun uns sein Wort schriftlich hinterlassen, so bedürfte es für diesen Theil des neutestamentlichen Kanons keiner Arbeit des heiligen Geistes. Sie ist nur nöthig darum, weil es dem HErrn gefallen hat, seine Verkündigung nicht schriftlich zu fixiren. Darum bedarf es des Eintretens des heiligen Geistes, um die von den Aposteln niedergeschriebnen Jesusworte eben als Jesusworte zu legitimiren.

Wir legen auf die volle Würdigung dieses Sachverhältnisses den denkbar höchsten Werth. Die göttliche Souveränität des HErrn Jesu, die er in seinen Selbstzeugnissen zur Darstellung bringt, ist ein vornehmes Stück der biblischen Christologie. Die Selbstumschreibung seines herrlichen Wesens, wie sie der HErr vollzieht in seinem Wort, ist ein lebendiger Protest gegen alle abgeblaßten Christusbilder der modernen Theologie.

Legt aber der HErr Jesus bei jeder Gelegenheit den höchsten Werth darauf, die Souveränität seines Selbstzeugnisses zu betonen, so muß er auch dafür gesorgt haben, daß uns dies sein souveränes Selbstzeugniß so übermacht worden ist, daß es von seiner souveränen Herrlichkeit dadurch Nichts einbüßt. Dafür aber hat er dadurch gesorgt, daß er zum Wächter dieses Selbstzeugnisses keine Creatur bestellt, sondern den wesensebenbürtigen heiligen Geist, dessen Arbeit bei Fixirung der Worte des HErrn naturgemäß nur eine reproductive sein konnte und eine interpretative sein mußte. Das bezeugt der HErr Jesus selbst klar Joh. 14, 26:

ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν. Es wird also hier bezüglich der Worte Jesu (ἃ εἶπον ὑμῖν) dem heiligen Geiste ein διδάξαι und ein ὑπομνῆσαι zugeschrieben. Das erstere bezeichnet seine materielle Thätigkeit, freilich nicht in dem Sinne, als hätte er inhaltlich auch nur einen i-Punkt zu des HErrn Jesu Lehre hinzuzufügen, vielmehr wird hier seine Thätigkeit streng begrenzt durch das ἃ εἶπον ὑμῖν, sondern lediglich in dem Sinne, daß er vermöge seiner διδαχή die einzelnen Bausteine zu einem feingefügten Gesammtbau zusammensetzt, und aus dem Worte Jesu die Lehre Jesu zu entwickeln hat, dadurch daß er sie aus ihrem zum Theil casuellen Nexus löst und überall an die teleologisch richtige Stelle einfügt. Das andere, nämlich das ὑπομνῆσαι bezeichnet die formale Arbeit des heiligen Geistes. Er übt das Erinnern, er sorgt dafür, daß Jesu Worte in ihrer unverletzten Intactheit von den Aposteln geschrieben werden, und der Effect dieser seiner Arbeit ist die Gewißheit, daß wir die eignen Worte Christi wirklich im neutestamentlichen Kanon so haben, wie sie der HErr gesprochen. Indem der heilige Geist das διδάξαι und ὑπομνῆσαι übt, vollzieht er zugleich die beiden Acte, von denen der HErr Joh. 16, 13 redet: ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάζει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται. Wiefern also seine Arbeit den Jüngern zugekehrt ist, ist sie ein ὁδογῆσαι, wiefern sie aber dem HErrn gilt, ist sie ein δοξάζειν. Christus wird dadurch verklärt, daß der heilige Geist, der mit ihm in ebenbürtiger Gottesmajestät thront, auf das λαλῆσαι ἀφ' ἑαυτοῦ verzichtet und sich allein auf das λήψεσθαι ἐκ τοῦ ἐμοῦ beschränkt. — Das ist der Antheil des heiligen Geistes an der Legitimirung der Worte Christi.

Es entsteht nun die Frage, woher nach Jesu Zeugniß diejenigen Bekenntnisse der Jünger entstammen, welche vor der Ausgießung des heiligen Geistes gesprochen sind? Diese Frage wird beantwortet durch das classische Wort des HErrn Matth. 16, 17: Μακάριος εἶ Σίμων βὰρ Ἰωνᾶ· ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου, ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Die Gesammtlage, aus welcher heraus der HErr Jesus dies Wort gesprochen, ist die denkbar großartigste. Auf des HErrn Frage an die Jünger V. 15: ὑμεῖς δὲ, τίνα με λέγετε εἶναι; hatte

Petrus V. 17 geantwortet: *Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος.* Es war das erste bewußte Bekenntniß zur Sohnschaft des HErrn aus dem Jüngermunde. Woher es stammt, das sagt der HErr zunächst negativ *(σάρξ καὶ αἷμα οὐ)*, dann positiv *(ἀπεκάλυψε)*. Wer aber war der Urheber dieser Offenbarung? Der heilige Geist kann es nicht sein, denn er setzt ja seine theopneustische Arbeit erst ein nach dem Hingang des Sohnes zum Vater. Zwar im alten Bunde hatte er die Propheten inspirirt, aber seine neutestamentliche Arbeit am Wort begann erst mit dem Pfingstfest. Hier giebt es nur eine Ausnahme und das ist auch nur eine scheinbare. In die Kindheitsgeschichte des HErrn Jesu greift der heilige Geist wiederholt inspirirend ein, aber doch nur an solchen, die wenn sie auch an der Grenze zwischen beiden Testamenten stehen, doch noch dem alten angehören. So ist es mit Simeon, so mit Zacharias, so mit Elisabet. Bei Simeon liegt die Frage ganz eigenartig. Da lesen wir Luk. 2, 26: *καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μὴ ἰδεῖν τὸν θάνατον κ. τ. λ.* und V. 27: *καὶ ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν.* Hier stehen wir vor einem doppelten unmittelbaren Eingreifen des heiligen Geistes in Simeons inneres Leben, aber beidemal hat es keinen theopneustischen, sondern einen parakletischen Charakter. Im ersteren Falle versichert der heilige Geist den auf den Trost Israels harrenden Propheten, daß er bei Leibesleben den Erlöser schauen werde; im andern Falle drängt er ihn in den Tempel, als die Stunde da war, daß die Verheißung in Erfüllung übergehen sollte. Anders freilich steht es mit Luk. 2, 34: *Ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ κ. τ. λ.* Diese Worte sind unzweifelhaft inspirirt, aber weil sie den Charakter der Weissagung an sich tragen, sind sie es in dem Sinne, in welchem wir vorhin die Lehre des HErrn über die Inspiration des alten Bundes entwickelt haben. Genau derselbe Sachverhalt begegnet Luk. 1, 41, wo es von des Täufers Mutter heißt: *καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισαβὲτ καὶ ἀνεφώνησε φωνῇ μεγάλῃ* und Luk. 1, 67, wo es von des Täufers Vater heißt: *Ζαχαρίας, ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ προεφήτευσεν.* Da handelt es sich in beiden Fällen um eine prophetische Thä-

tigkeit. Da liegt bei Elisabet ein φωνεῖν des heiligen Geistes vor, und ihre Weissagung ist hiervon einfach das ἀναφωνεῖν. Da liegt bei Zacharias ein directes προφητεύειν vor. Es bedarf nach den vorangehenden Entwickelungen kaum der Bemerkung, daß wir auch nicht entfernt daran denken, die sachliche Bedeutung und Höhe jener Aussprüche des Simeon, der Elisabet und des Zacharias irgendwie schmälern zu wollen. Sie sind uns vielmehr im vollsten Sinne inspirirt, nur haben sie eben die Natur der Inspiration des alten Testamentes. Diese ist keine niedrigere, wohl aber eine andre, als die des neuen.

Wir kehren zurück zu Matth. 16, 17. Was Petrus bekennt, ist keine Weissagung auf Christum, sondern ein Zeugniß von Christo, es trägt durchaus den Charakter des neuen Testamentes an sich. Es ist inspirirt im strengsten Sinne, weil aber der heilige Geist in seine inspirirenden Functionen noch nicht eingetreten war, nicht von diesem, sondern es tritt subsidiarisch die erste Hypostase der Trinität, der Vater in die Thätigkeit des ἀποκαλύπτειν. Daher sagt der HErr: ἀλλ᾽ ὁ πατήρ μου. Es macht einen majestätisch imposanten Eindruck, daß die einzige uns bekannte neutestamentliche Stelle, in welcher eine apokalyptische Thätigkeit des Vaters bezeugt wird, das Zeugniß grade von der Gottessohnschaft des HErrn Jesu betrifft.

Wir resumiren die Untersuchung über des HErrn Jesu Lehre von der Inspiration dahin, daß dieselbe streng realistisch, die volle Souveränität des geschriebnen Wortes Gottes vollkommen wahrend war. Sie schafft eine Schrift, die die absolute Wahrheit ist und die unbedingte Gebundenheit der Gewissen an sie fordert.

Jedenfalls vermag sich die modernistisch gestimmte Theologie für ihre laxe Inspirationslehre in keiner Weise auf den HErrn selber zu berufen. Er ist ihr unbedingter Gegner.

Wir bemerken endlich noch, daß der HErr Jesus, so voll er auch Zeugniß ablegt von der theopneustischen Herrlichkeit des alten Bundes, dennoch einen Gradunterschied zwischen der Offenbarung des alten und neuen Testamentes anerkennt. Uns ist in dieser Hinsicht immer als besonders charakteristisch erschienen Luk. 10, 23 und 24. Da unterscheidet der HErr deutlich ein ἰδεῖν und ἀκοῦσαι, das den Jüngern bescheert worden, von einem

andern Sehen und Hören, welches auch die Propheten und Könige des alten Bundes genossen. Die Jünger sahen eben Jesum *τὸν σάρκα γεγόμενον*, die *πολλοὶ προφῆται* aber, also auch Jesaja, und die *πολλοὶ βασιλεῖς*, also auch David sahen nur Jesum *τὸν ἐρχόμενον*. Die Ersteren sahen *ἐν πίστει*, die Anderen *ἐπ᾽ ἐλπίδα*. Nicht die Herrlichkeit des *ὁ ἀποκαλύπτων* ist unter dem alten Testament eine geringere, sondern die Herrlichkeit des Gefäßes, welches die Offenbarung empfängt, ist unter dem neuen Bunde eine größere. Derselbe HErr, der von der Herrlichkeit der alttestamentlichen Offenbarung im höheren Chore zeugt, redet doch zu den hochbegnadeten Gliedern des neuen Bundes: *Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε.*

II. Abschnitt.

Die apostolischen Zeugnisse zur Theopneustie.

§ 1.

Θεόπνευστος.

Das Schriftwort, in welchem uns das Wort begegnet, welches ein heiliges Gefäß werden soll, in das die Lehre von dem himmlischen und göttlichen Ursprung der Schrift zu fassen ist, steht

II. Timoth. 3, 16:

πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος. —

In der vorpaulinischen Gräcität kommt das Adjectivum *θεόπνευστος* unsres Wissens nur einmal vor.[1])

Außerordentlich häufig dagegen sind Synonyma, wie *θεόπλουτος*,[2]) *θεόνοος*[3]) *θεοφόρος*, deum ferens[4]) *θεόφορος*, qui divino motu fertur[4]) *θεόληπτος*[5]) und *θεοδόχος*, deum suscipiens.

---

[1]) H. St. bei Phocyl. 1, 21: *τῆς δὲ θεοπνεύστου σοφίης λόγος ἐστὶν ἄριστος*, dann begegnet noch einmal und zwar Germanus in dormit. B. mor. init. Boiss. das Substantivum: *θεοπνευστία*. Der Befund bei den Profanscribenten ist also der denkbar dürftigste.

[2]) Plut. mor. p. 904: *τοὺς ὀνείρους τοὺς θεοπλούτους*. Daß auch dieses Wort ein brauchbares Gefäß für einen christlichen Gedanken war, ersehen wir daraus, daß auch Joh. Chrysost. es braucht und zwar in Jobum IV, p. 297.

Hierher gehören auch die zahlreichen Bildungen von *θειάζω* und *θειασμός*.

Die Vorstellung, daß die Gottheit sich durch den Mund der Menschen offenbare, ist an sich den Alten geläufig. Sie begegnet bei Homer[1]), Xenophon[2]) und Cicero[3]).

Wenn nun auf der einen Seite *θεόπνευστος* ein so ungemein seltnes Wort war und auf der andern so viele Synonyma zur Verfügung standen, so erscheint es uns als im höchsten Grade wahrscheinlich, daß Paulus das Wort *θεόπνευστος* nicht gekannt,

---

[3]) Porphyr. de antro nymph., p. 116: *Ἡγοῦντο γὰρ προσιζάνειν τῷ ὕδατι τὰς ψυχὰς θεοπνόῳ ὄντι.*

[4]) Aeschyl. ap. Polluc. 10, 22: *καὶ νίπτρα δὴ χρὴ θεοφόρων ποδῶν φέρειν* und Athen. 10 (p. 448 E) *θεοφόρα ὀνόματα.* Später auch im kirchlichen Gebrauch: Gregor Naz. orat. L. II. p. 748. *Δεῖ προσκυνεῖν (Χριστὸν μὴ ἄνθρωπον θεοφόρον, ἀλλὰ θεὸν, σαρκοφόρον.*

[5]) Unseres Wissens nur im kirchlichen Gebrauch, Joh. Damasc.: *ὁ ἱερὸς Ἀθανάσιος, Βασίλειός τε καὶ Γρηγόριος καὶ πᾶς ὁ τῶν θεοφόρων πατέρων χορός* und Ignat. Epist. ad Ephes. p. 224: *Μακάριοι οὖν ἐστε ὑμεῖς οἱ θεόφοροι πνευματόφοροι.*

[6]) Plutarch Moral., p. 117 A: *περὶ Σωκράτους ἀνδρὸς εἰς ἀρετὴν θεολήπτου.* Conf. auch pag. 855 und bei den Ecclesiasten: Dionys. Areop. p. 217: Kyrill Alex. u. Joël 3 p. 245: *θεόληπτος Δαυίδ,* Gregor Nyss. III. p. 440: *Παῦλος ὁ θεόληπτος* und an vielen andern Stellen.

[1]) Odyss. I., 347 ff.:

. . . . οὔ νυ τ'ἀοιδοί
αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἴτιος ὅς τε δίδωσιν
ἀνδράσιν ἀλφηστῇσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν ἑκάστῳ

und Odyss. XXII. 347:

αὐτοδίδακτος δ'εἰμὶ, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας
παντοίας ἐνέφυσεν.

[2]) Xenophon, Memorab. I., 1. 4: *Τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη σημαίνειν* und I., 1. 19: *πανταχοῦ δὲ παρεῖναι καὶ σημαίνειν τοῖς ἀνθρώποις περὶ τῶν ἀνθρωπείων πάντων.* Wir könnten aus griechischen Scribenten noch viele Beispiele anführen, es mögen aber diese genügen, da sie besonders bezeichnend sind.

[3]) Cicero, Tuscul. V., 4: Socrates autem primus philosophiam devocavit e coelo, so pro Archia VIII.: poëtam . . quasi divino quodam spiritu inflari. Quare suo jure noster ille Ennius sanctos appellat poëtas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur, und endlich De natura deum 2, 66: Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit.

daß er die Synonyma bewußt verschmäht, und daß er *θεόπνευστος* selbstständig gebildet habe, damit dies Wort das Gefäß sei für die volle neutestamentliche Inspirationslehre. Es wäre dann *θεόπνευστος* nicht ein von Paulus im profanen Gebrauch vorgefundnes, von ihm erst zu einem heiligen Gefäße umgeschaffnes Wort, sondern es wäre dann ein Paulinisches Neoplasma. Hätte der Apostel ein bereits vorhandnes Plasma benützen wollen, so hätte ihm das bei Plutarch vorkommende: *θεόπλουτος*[1]) gewiß näher gelegen.

Ist aber *θεόπνευστος* ein Paulinisches Neoplasma, so ist es mit wunderbarer Meisterschaft und Energie gebildet. Das erhellt aus seiner Vergleichung mit denjenigen Neoplasmen, welche Philo und Josephus, also die beiden Juden, die zwischen dem alten Bunde und dem Hellenismus eine Brücke bauen wollten, gebildet haben, um den Antheil zu bezeichnen, den bei der Verfassung der heiligen Schrift der HErr gehabt.

1) Philo.

Es giebt Aussprüche von ihm, die Gott dem HErrn einen außerordentlich großen Antheil an dem Zustandekommen der Prophetie beilegen. So sagt er[2]): *προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα, ὑπηχοῦντος ἑτέρου. Ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν.* Wollten wir ihn nach diesem Ausspruch classificiren, wir müßten geneigt sein, ihn den Vertretern der Verbal-Inspiration zuzuzählen. In einem andern Ausspruch aber, der von um so größerer Wichtigkeit ist, als in ihm der Theosoph seine innersten Gedanken zur Inspiration entwickelt, begrenzt er doch wesentlich die Autorschaft des HErrn. Er unterscheidet hier[3]):

a) *λόγια θεόχριστα*

b) *λόγια δεύτερα.*

Die letzteren scheinen ihm wesentlich aus dem Geiste der alttestamentlichen Schreiber hervorgegangen zu sein, bei den ersteren,

---

[1]) Conf. über das sprachliche Verhältniß zwischen Paulus und Plutarch: Heinrich Koelling, Timoth. I., p. 123, Berlin 1882.

[2]) Philo: Quis rer. div. haer., p. 404. Conf. auch Brettschneider, Dogmatik I., p. 88, Anmerkung.

[3]) Philippi: Kirchliche Glaubenslehre I., p. 95.

die nach ihm die eigentlichen Träger der Offenbarung sind, räumt er zwar eine wesentliche Einwirkung Gottes ein, aber doch keine absolute Urheberschaft. Nur ein *χρίζειν* übt der HErr. Er salbt, der Autor redet. Das inspirirte Wort Gottes ist also das Product eines Synergismus zwischen dem salbenden HErrn und dem redenden Propheten.

2) Josephus.

Bei ihm sind besonders zwei Aussprüche charakteristisch. Da lesen wir über Bileam[1]): *καὶ ὁ μὲν τοιαῦτα ἐπεθείαζεν οὐκ ὢν ἐν ἑαυτῷ, τῷ δὲ θείῳ πνεύματι πρὸς αὐτὰ κεκινημένος.* Es wird also wohl ein *θειάζειν* ausgesagt, aber doch auch wieder nur ein *ἐπιθειάζειν*, zwar ein *κινεῖσθαι*, aber doch eben auch nur ein solches. — An einer andern[2]) Stelle lesen wir: *τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνώτατα καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ᾽ αὐτοὺς, ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων.* Er unterscheidet also in ganz ähnlicher Weise, wie Philo, zwei Kategorien von Schriftworten. Die Worte der einen Kategorie *(τὰ δέ)* sind einfach Menschenworte; die irdischen Schreiber haben sie *καθ᾽ αὐτοὺς* also nach und aus ihrem Vermögen niedergeschrieben, die der andern *(τὰ μέν)* sind zwar Gottesworte, aber nicht im absoluten Sinne, denn auch bei ihnen eignet die *ΠΝΟΙΑ* den irdischen Schreibern, nur eine *ἐπί–πνοια* geht vom HErrn aus. Also auch nach Josephus findet beim Act der Inspiration ein Zusammenwirken statt zwischen dem HErrn und dem Propheten, aber auch dieses nur bei den grundlegenden Abschnitten, während bei den andern ein Antheil des inspirirenden *θεός* überhaupt nicht gefordert wird. Weder Philo noch Josephus lehren demnach eine Theopneustie im strengeren Sinne, sondern genau entsprechend ihrem ganzen supranatural-rationalistischen Standpunkt bringen sie es für die Hauptsachen in der Schrift nur zu *λόγια θεόχριστα* und nur zu einer *ἐπί–πνοια*.

---

[1]) Josephus: Antiquit. 4, 6. 5. Conf. Brettschneider, Dogm. I., p. 88.

[2]) Josephus: Cont. Apion I., 7.

Der Paulinische Begriff von θεόπνευστος.

Zu Grunde liegt ihm der Stamm ΠΝΕ–, Πνέω aber heißt: ich wehe, spiro, flo. Wird πνεῖν mit Bezug auf ein lebendes Wesen gebraucht, so bedeutet es immer diejenige Function, die in diesem Wesen dem Wehen am verwandtesten ist, also das Athmen[1]). Demnach ist die γραφή darum θεόπνευστος, weil bei ihrem Zustandekommen der ΘΕΟΣ in dem irdischen Schreiber die Function des ΠΝΕΙΝ vollzogen hat. Nun ist aber das πνεῖν, also das Athmen eine schlechthin lebenbedingende Function. Das Leben steht und fällt mit dem Athem. Hört der Odem auf, so sinkt das Leben zusammen. Hätte bei der Eingebung der heiligen Schrift der θεός auch nur einen Augenblick aufgehört sein πνεῖν zu vollziehen, so wäre auch einem Paulus sofort der Griffel aus der Hand gefallen; es wäre ihm, aufs geistige und geistliche Leben übertragen, ganz ähnlich ergangen, wie einem gewöhnlichen Schreiber, den der Schlag rührt.

Die ganze Absolutheit, die ganze Souveränität des θεός beim Acte der Inspiration liegt schon in dem Worte θεόπνευστος klar ausgedrückt. Haben wir vorhin dies Wort vorläufig ein Paulinisches Neoplasma genannt, so nehmen wir jetzt, nachdem wir seinen überraschenden Umfang, seine bewunderungswürdige Tiefe, wie seine himmelanstrebende Höhe kennen gelernt haben, keinen Anstand, es für ein Neoplasma des heiligen Geistes zu erklären. Das λαλεῖν eignet bei dieser Wortbildung dem inspirirenden heiligen Geiste, und nur das ἀποφθέγγεσθαι desselben gehört dem Apostel an. Die ganze Situation, aus welcher heraus dies Wort geredet, war ja so majestätisch, wie nur denkbar. Es handelte sich um nichts Geringeres, als darum, in wenigen kurzen Versen die ganze Mission der γραφή zusammenzufassen. Es sollte das denkbar kürzeste biblische Compendium der Lehre von der γραφή gegeben werden, und es ist in der That gegeben worden. Da steht V. 15 die soteriologische Aufgabe der γραφή bezeugt — τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν — da steht bezeugt, mit welcher Hand die γραφή ergriffen werden muß, wenn sie ihrer soteriologischen Mission voll genügen soll — διὰ

[1]) Grimm, Deutsches Wörterbuch, I, p. 591, Artikel Athem.

πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ — da haben wir die ganze pädagogische Aufgabe der γραφή vor uns. Sie soll den ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος erziehen und zwar als einen solchen, der da sei ἐξηρτισμένος πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν. Um dieser extensiv und intensiv gleich großartigen Mission willen hat die γραφή sich zu einem vierfachen Dienst als ὠφέλιμος zu erweisen: πρὸς τὴν διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγχον, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν. Wir kennen kein Schriftwort, für dessen Composition eine stärkere Aufforderung, ja wir sagen unbedenklich Herausforderung an den heiligen Geist herangetreten wäre, ein Kunstwort zu schaffen, welches fähig wäre, die ganze Herrlichkeit des Wortes Gottes, kraft deren es so große Dinge wirken könne, auszudrücken, als II. Tim. 3, 16. Die ganze Situation rief laut: Veni creator Spiritus. Da schuf der heilige Geist das Neoplasma: θεόπνευστος, und schüttete in dieses Wort, dessen Stammsylbe zugleich das Etymon des hochgelobten Namens des Inspirators selber ist (πνεῦμα), um die wesenhafte Verbindung zwischen Geber und Gabe auszudrücken, die ganze Fülle der Gottesgedanken aus, die beim Act der Inspiration zur Darstellung kommen. Es erhellt von selbst, daß die bloße Etymologie des Wortes θεόπνευστος jeden Gedanken an Synergismus und Concursus weit ausschließt. Die θεόπνευστος γραφή ist von den λόγια θεόχριστα des Philo und von der ἐπίπνοια des Josephus nicht nur graduell, sondern specifisch verschieden. Wohl ist sie eine γραφή — das ist ihre irdische Form, das γράφειν ist den Aposteln zugefallen, aber sie ist eben eine θεόπνευστος γραφή — das πνεῖν war die ausschließliche Domaine des θεός, das ist ihr himmlisches Wesen. Die Schreiber waren irdisch, der Verfasser ist himmlisch.

Wir bemerken zum Schluß noch, daß sowohl die Väter des vierten[1]) wie die des siebzehnten[2]) Jahrhunderts II. Timoth. 3, 16 reichlich ausgeschöpft haben.

---

[1]) Athanasios I., 1. A contra gentes. Basileios: Epist. 189, p. 688 B. Gregor Nyss.: Tom. I., p. 468 D. und Katech. magn. C. IV. D. und Tom. I., 472 B,, Tom. III., p. 49. Chrysostomus, Tom. VI., p. 57 A.

[2]) Quenstedt: theol. didact. pol. I., 57—75. Joh. Gerhard: loci I., p. 17. 14. Hutterus bei Quenstedt, p. 66, IV. Calov: Systema I., 545—546.

§ 2.

ΛΑΛΕΙΝ ΔΙΑ.

Actor. 1, 16 und Actor. 28, 25.

In der Apostelgeschichte, die uns doch die Urgemeinde nach ihrer innern und äußeren Entfaltung zeichnet, begegnen zwei Zeugnisse für die Theopneustie allerersten Ranges, ja von schlechthin entscheidender Bedeutung. Das eine steht im ersten, das andre im letzten Capitel. Es sind diese beiden großartigen Grundstellen zur Inspirationslehre gleichsam die Eingangs- und die Ausgangsloosung in der Apostelgeschichte.

Actor. 1, 16.

Ἄνδρες ἀδελφοί, ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν, ἣν προεῖπε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυὶδ περὶ Ἰούδα κ. τ. λ.

Petrus citirt Psalm 41, 10:

גַּם אִישׁ־שְׁלוֹמִי אֲשֶׁר־בָּטַחְתִּי בוֹ אוֹכֵל לַחְמִי הִגְדִּיל עָלַי עָקֵב׃

Er sagt aber nicht, daß David dies Wort geredet habe, sondern er bekennt: *ἣν προεῖπε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*. Subject des Sprechens ist also allein der heilige Geist. Er hat aber gesprochen: *διὰ στόματος Δαυίδ*. Organ des redenden heiligen Geistes ist also der Mund Davids gewesen. Wenn aber das, was der heilige Geist gesprochen hat *(προεῖπε)*, eine Schrift genannt wird *(γραφή)*, so geht daraus aufs Klarste hervor, daß derselbe heilige Geist, dessen Organ zum Sprechen das *στόμα Δαυίδ* gewesen ist, sich zur schriftlichen Fixirung dieses Psalms der *χεὶρ Δαυίδ* bedient hat. Ist der heilige Geist Subject des Sprechens, so muß er auch Subject des Schreibens sein. Es ist geradezu widersinnig, dem heiligen Geist, der beim Sprechen des Wortes Gottes in der denkbar souveränsten Weise persönlich wirkt, nicht einen gleichwerthigen Antheil beim Schreiben des Wortes zuzuerkennen. Nur wenn er auch in den letzteren Act seine ganze Gottesfülle hineinlegte, konnten die *λόγια τοῦ θεοῦ* (Röm. 3, 2) *ἱερὰ γράμματα* (Röm. 1, 2) werden. Nur wenn auch beim *γράφειν* der heilige Geist Subject blieb, konnte der HErr Apok. 21, 5 gebieten: *Γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί*

εἰσιν[1]). Von ihrem aus dem theopneustischen Ursprung stammenden Charakter, kraft dessen sie *πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ λόγοι* sind, dürfen sie durch den Act des *γράφειν* Nichts einbüßen. Jedenfalls müssen sie ihre volle Selbigkeit wahren, sie müssen unter allen Umständen, auch wenn sie geschrieben sind, *οὗτοι οἱ λόγοι* bleiben.

Actor. 28, 25.

Ἀσύμφωνοι δὲ ὄντες πρὸς ἀλλήλους, ἀπελύοντο, εἰπόντος δὲ Παύλου ῥῆμα ἕν· ὅτι καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησε διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν λέγον κ. τ. λ.

Der Grundgedanke gleicht dem in Actor. 1, 16, aber es ist mehr als eine Wiederholung, es ist ein Doppelzeugniß von höchster Bedeutung, daß die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus in ihrem Bekenntniß zur strengsten Realität der Theopneustie so unbedingt übereinstimmen, der Fischer von Bethsaida und der studirte Theologe. Es ist völlig unerfindlich, wie diese beiden, ihrer Eigenart nach grundverschiednen Männer aus eigner Vernunft das *λαλεῖν διά*, einen specifisch theologischen Terminus von solcher Tragweite sollten gefunden haben. Dieser Terminus ist nicht ihr Fündlein, sondern ein Dictat des heiligen Geistes. Sieht man von diesen beiden Zeugnissen in der Apostelgeschichte aus die Quenstedt'sche Theorie von den notarii und actuarii spiritus sancti an, so wird man zugeben müssen, daß sie durch die apostolische Autorität Petri und Pauli wohl gedeckt wird. Es will uns übrigens scheinen, als enthielte Actor. 28, 25 noch einen besonders feinen Nebenzug, der Actor. 1, 16 fehlt. Der Apostel sagt vom heiligen Geist ein Doppeltes aus. *Ἐλάλησε — λέγον. Λαλεῖν*, stammverwandt mit unsrem deutschen lallen bezieht sich auf den Inhalt, *λέγειν* (Nebenstamm *ῥε—ἐῤῥήθην—ῥητός*), verwandt mit unsrem deutschen reden, bezieht sich auch auf die Form. Durch des heiligen Geistes *λαλεῖν* wird der Gottesgedanke gegeben, durch sein *λέγειν* wird er geformt. Da dürfte wohl der von Calov ausgesprochne Gedanke, daß auch verborum ordo ac tota dispositio göttlichen Ursprungs sei, streng paulinisch sein. —

[1]) Calov macht Systema I., 544 II. hiezu noch auf Apok. 1, 12. 19 Apok. 2, 1. 8. 12. 18, Apok. 3, 1, Apok. 7, 1, Apok. 14, 13 und Apok. 19, 9 aufmerksam.

Wollte man aber hervorheben, daß Actor. 1, 16 und 28, 25 dadurch an Beweiskraft für unsern Zweck verlören, daß sie zunächst nur Aussagen über die Inspiration des alten Testamentes enthalten, so wäre zu erwidern, daß nach den Gesetzen einfacher Folgerichtigkeit diese beiden Schriftstellen dennoch zugleich Zeugniß für den theopneustischen Charakter des neuen Testamentes ablegen und Grundstellen für die Inspirationslehre überhaupt werden. Zwar handelt es sich in beiden Stellen an sich um Citate aus dem alten Testamente, aber beide gehören hinein in das große Gebiet der Verheißung auf Christum. Im ersteren Wort handelt es sich um die Vorherverkündigung von Judä Verrath, im zweiten um die durch die Herzenshärtigkeit des Volkes verschuldete Verwerfung des Messias. Es handelt sich in beiden Fällen also nicht um das eigentliche Centrum der Prophetie, denn dieses ist die Person des kommenden Erlösers selber, es handelt sich nicht um Gottesgedanken, welche auf gleicher Höhe mit Jesaja 9 und Jesaja 53 ständen, sondern um mehr peripherische Gedanken der Prophetie. Doch grade dieser Sachverhalt, weit entfernt, die Beweiskraft unsrer Stellen für die reale Inspirationslehre im strengsten Sinne zu beeinträchtigen, stützt sie vielmehr. Wenn schon die mehr peripherischen Partieen der Weissagung entstammen aus dem *εἰπεῖν* und *λαλεῖν τοῦ πνεύματος ἁγίου διὰ τοῦ στόματος Δαυὶδ* und *διὰ τοῦ Ἡσαΐου*, so muß doch folgerichtig den centralen Partien der Prophetie erst recht derselbe real=theopneustische Charakter eignen, und wenn schon das alte Testament Dictat des heiligen Geistes gewesen, so muß es folgerichtig das neue erst recht sein. Es darf der Vorhof und das Heilige in keinem Stücke reicher sein als das Allerheiligste, es dürfen David und Jesaja in theopneustischer Hinsicht nicht reicher dotirt sein, als Paulus und Johannes, es darf die *διακονία τοῦ θανάτου* (II. Korinth. 3, 7. 8) keine höhere *δόξα* haben, als die *διακονία τοῦ πνεύματος*. Wir ziehen daher getrost aus Actor. 1, 16 und Actor. 28, 25 die Summa dahin:

Der eigentliche Verfasser des geschriebnen Wortes Gottes ist Gott der heilige Geist, und die Propheten und Apostel haben ihm nur gedient als Mund zum Reden und als Hand zum Schreiben.

In diesem Sinne legen wir diese beiden Schriftstellen unsern Confirmanden sorgfältig aus, und weil wir zu Ehren des Formalprincipes unsrer Kirche den gesammten Unterricht mit der Lehre vom geschriebnen Worte Gottes beginnen, so sind es die beiden ersten Sprüche, die die Confirmanden überhaupt zu lernen haben. Wir meinen, es fehle den jungen Christen für die Kämpfe ums Wort Gottes, die ihrer harren, etwas zur vollkommenen Waffenrüstung, wenn sie nicht in die Tiefen dieser Cardinalsprüche eingeführt sind. Wir bezeichnen es auch unbedenklich als eine große katechetische Lücke, die dringend der Ausfüllung bedarf, daß in den meisten Katechismen diese beiden Hauptstellen aus der Apostelgeschichte fehlen.

Bevor wir aber von Actor. 1, 16 und 28, 25 scheiden, machen wir noch darauf aufmerksam, daß in den Actis sich Aussprüche finden, die mit jenen beiden verwandt sind. Es sind dies:

1) Actor. 4, 31.

καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.

Wir nennen dieses Wort einen Verwandten, nicht einen Bruder der beiden classischen Grundstellen. Das Verwandte liegt darin, daß es auch hier klar bezeugt wird, wie das verkündigte Wort nur dann ein *λόγος τοῦ θεοῦ* ist, wenn sein *λαλεῖσθαι* die Frucht des *ἐμπλησθῆναι πνεύματος ἁγίου* ist. Doch ist hier auch wieder die Situation eine wesentlich andre. Hier handelt es sich nicht um die Conceptio, um die Geburt der *ἡ γραφή*, kraft deren sie die ewige Richtschnur für die ganze Christenheit aller Zeiten sein soll, sondern nur um das begeisterte mündliche Zeugniß von Christo, welches die Gemeindeglieder aus der Fülle des über sie ausgegossenen heiligen Geistes zu augenblicklicher Erbauung der Gemeinde ablegen.

2) Actor. 15, 28.

Auf dem Apostelconcil handelte es sich um die erste heilsgeschichtliche Principienfrage, darum nämlich, ob die Heiden, die gläubig geworden, unmittelbar dürften in den neuen Bund eingeleibt und durch das Tauffacrament in die ganze Lebensfülle dieses Bundes eingepflanzt, oder ob sie erst müßten durch den

alten Bund hindurchgeführt werden. Das Apostelconcil hatte diese Frage im ersteren Sinne entschieden und verkündigt nun dies Decret in einem Synodalschreiben, welches eingeleitet wird: *ἔδοξε γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν.* Die Composition dieses Satzes ist binominal, dieser Charakter aber folgt aus der Natur der Sache. Es handelte sich um eine heilsgeschichtliche und um eine geschichtliche Frage. Die erstere, oben schon entwickelte, über das Verhältniß von *σκιά* und *πλήρωμα*, vom alten zum neuen Bunde, konnte nur der heilige Geist durch directe Inspiration entscheiden, daher: *ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι.* Bei der andern handelte es sich zunächst darum, welche Stellung im Reiche Gottes die Synoden, deren Urbild wir im Apostelconvent vor uns haben, einnehmen sollten. Das war eine geschichtliche, schließlich eine Verfassungsfrage. Hier bedurfte es nur einer indirecten Leitung des heiligen Geistes, daher:

καὶ ἡμῖν.

Beide Glieder stehen natürlich nicht in einem Gegensatz zu einander, schon das *καὶ* schlösse ja einen solchen aus, aber sie setzen doch als Autor bezüglich der heilsgeschichtlichen Frage den heiligen Geist, bezüglich der geschichtlichen das Apostolat.

§ 3.

ΦΕΡΟΜΕΝΟΙ.

Wir lesen II. Petri 1, 21: *Οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι.*

Daß dies Wort an sich ein einzigartig wichtiges Zeugniß für die Theopneustie ist, wird allgemein anerkannt. Befindet es sich doch als Spruch in dem Memorirstoff jedes irgendwie brauchbaren Katechismus und ist dadurch Gemeingut der ganzen evangelischen Christenheit geworden. Man könnte aber meinen, die Beweiskraft dieser Stelle werde dadurch nicht unwesentlich abgeschwächt, daß sie im zweiten Petribriefe sich finde, also in einem Briefe, den die Kritik so heftig angefochten hat. Da wir nun aber grade auf II. Petri 1, 21 einen entscheidenden Werth legen, so wird es unerläßlich sein, daß wir uns über die Authentie dieser Epistel kurz äußern.

Die Echtheit.

Eusebios zählt bekanntlich ἥ τε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολή zu den Antilegomenen[1]). Aus diesem Urtheil entstammen zunächst die Zweifel an der Echtheit dieses Briefes. Unsres Erachtens aber hat man diesem Urtheil des Cäsareënsers einen viel zu hohen Werth beigelegt. Einmal ist die historische Zuverlässigkeit des Eusebios mehr als verdächtig. Sie ist auch neuerdings von einem namhaften englischen Theologen wieder heftig angegriffen worden[2]). Jeder, der die Geschichte vor und nach dem Nicänischen Concil nach den Quellen studirt und aus ihr die völlige persönliche Unzuverlässigkeit des Eusebios von Cäsarea kennen gelernt hat, wird es nie begreifen können, daß die Kritik des Kanon jeden Einfall dieses Eusebios als Fundament, auf dem sie ganze Systeme erbaut, für ausreichend halten kann. Ja man ist mit der Eusebiolatrie noch weiter gegangen, man hat die publica fides sogar auf das Urtheil eines Mannes übertragen, welches Eusebios nur und noch dazu in recht abfälliger Weise überliefert hat. Es ist ja bekannt, daß man auf das Urtheil des Papias über das Matthaei-Evangelium einen ganzen kritischen Bau gegründet hat. Freilich hat der grenzenlose Mißbrauch, den man mit Papias getrieben, kürzlich eine wohlverdiente Abfertigung gefunden durch D. Steinmeyer[3]). Wir fürchten aber leider, daß die seit den Tagen des Irenaeos stammende Sucht, aus dem Papias mit Kunst etwas ganz andres zu machen, als er selber sein will, und als Eusebios aus ihm macht, kaum durch diese Abfertigung durch den großen Steinmeyer sich werde richtig stellen lassen[4]).

[1]) Eusebios: Ecc. hist. lib. III, Cap. XXV., p. 97.

[2]) The quartely rewiew No. 308, October 1882, p. 336 ff.

[3]) D. Steinmeyer: Die Parabeln des HErrn, 1884, p. 16, Artikel 22. „Wir glauben es nicht, daß auch nur ein einziger unter den neueren kritischen Theologen sich durch das Zeugniß des Papias . . . zu seinem Urtheil über das erste Evangelium bewogen sieht. Prätext ist nicht Motiv. Σμικρὸν τὸν νοῦν, so hat ihn Eusebios genannt; aber nicht nur seinen Chiliasmus hat er daher erklärt, sondern er charakterisirt den Mann überhaupt. Er beklagt es, daß nicht wenige ἐκκλησιαστικοὶ ἄνδρες durch seine Fabeln in Irrthümer verführt werden.

[4]) Eusebios: Ecc. hist. lib. III. c. 39 p. 110—113 wolle der geneigte Leser vergleichen. Hier sagt Papias von sich selber nur aus: παρειληφέναι τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις (Johannes und Polykarpos) γνωρίμων.

Wie aber der von Eusebios eingeführte Papias viel Verwirrung in der Evangelienfrage angerichtet hat, so hat auch Eusebios selbst durch seine: Antilegomena viel Staub aufgewirbelt. Ob er wirklich bei Aufzählung der Antilegomena objectiv richtig den damaligen Stand der Kanonfrage wiedergegeben hat, oder ob er nicht vielmehr seine subjective Stellung zu einzelnen Büchern des Kanon als angebliche Ansicht seiner Zeitgenossen hingestellt hat, um sie dadurch der künftigen Generation als allgemeines Urtheil aufzuzwingen, ist uns mehr als zweifelhaft.

Sollten wir aber in dem Katalog der Antilegomenen zunächst diejenigen biblischen Bücher vor uns haben, gegen welche Eusebios persönlich eine Abneigung hatte, so würden wir es verstehen, daß unter ihnen auch der zweite Petribrief zu finden ist. Der Brief, der eine so schneidig scharfe Position gegen alle Irrlehre hat, konnte dem Manne nicht gefallen, der selbst einen dogmatisch flüssigen, fester Lehrgestaltung abholden, mit der Häresie liebäugelnden Standpunkt hatte. Als kritische Instanz ist uns Eusebios so wenig zuverlässig, daß uns keine Schrift, also auch nicht der II. Petribrief, schon darum verdächtig erscheint, weil sie Eusebios unter die Antilegomena zählt.

Außer Eusebios aber hat von den Alten auch Hieronymus[1]) durch eine Aeußerung viel dazu beigetragen, den zweiten Petribrief verdächtig zu machen. Er sagt: Denique et duae epistolae, quae feruntur Petri, stylo et charactere inter se discrepant structuraque verborum, ex quo intelligimus pro necessitate rerum, eum diversis interpretibus usum.

Man hat sich beeilt, dies Wort des Hieronymus zu einem Zeugniß gegen die Echtheit des II. Petribriefes überhaupt zu

---

Hieraus macht Irenäos schon einen *ἀκουστὴς μὲν Ἰωάννου, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος*. Und damit es dieser Papias-Vergötterung in der alten Kirche nicht an einem modernen Beispiele fehle, bauen die Kritiker unsrer Tage auf der Papianischen Aeußerung: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ* eine ganze Evangelienhypothese auf, ohne ernstlich zuzusehen, ob zu den *πολλὰ μυθικώτατα,* deren selbst Eusebios den Papias beschuldigt, nicht auch jene Aeußerung gehöre, und ob der Mann, dessen wahre Natur in dem *σμικρὸν εἶναι τὸν νοῦν* gezeichnet ist, nicht auch mit seiner Matthäus-Notiz in der Christenheit eine ganz unnöthige Confusion angerichtet hat.

[1]) Hieronymus: Catal. script. eccles., Cap. 1.

machen. Man hat aber dabei ein Doppeltes übersehen: 1) daß beide Briefe zum eigentlichen Autor den Petrus haben, das bezeugt doch das eum ganz klar; 2) daß nur die interpretes diversi gewesen sind.

Es kommt also wesentlich darauf an, den Begriff „interpres" an unsrer Stelle richtig zu erklären. Calvin[1]) denkt an einen Redactor, der den inhaltlich auch von Petrus herrührenden Brief auf dessen Befehl formell redigirt hat.

Schärfer und befriedigender ist die Auffassung Gaussen's[2]), sie wird der Bemerkung des Hieronymus über die Verschiedenheit des Styles der beiden Petrinen gerecht und rettet doch die volle Petrinische Authentie auch des II. Briefes. Gaussen faßt „interpres" nicht im Sinne von Redactor, sondern in dem andern von „Uebersetzer".

Wir gehen über Gaussen hinaus und sind überzeugt, daß Petrus selbst auch den zweiten Brief in griechischer Sprache geschrieben habe, und daß sich die Verschiedenheit des Styles einfach aus der Verschiedenheit der Zeit und der Gesammtlage erkläre. Hieronymus, der selbst bekennt, er habe manchmal geredet: quodcunque in buccam venerit[3]), mag wohl, als er sein Verdict über die Petrinen fällte, kaum gedacht haben, daß sein Wort einmal zu einer vornehmen Angriffswaffe gegen den zweiten Petribrief werde gemißbraucht werden.

Die alte Kirche hat übrigens die Bedenken gegen die Echtheit des II. Petribriefes, wenn sie sie überhaupt je wirklich gehabt, schnell und vollständig überwunden.

Gaussen[4]) weist nach, daß in allen Kanon-Verzeichnissen des vierten Jahrhunderts der Brief ohne jeglichen, seine Authentie

---

[1]) Calvin: Nov. T. Comment., Berlin 1834, Tom. VII., p. 243. A Petro fuisse profectam, non quod eam scripserit ipse, sed quod unus aliquis ex discipulis, ipsius mandato complexus fuerit, quae temporum necessitas exigebat. Wer dieser von Petrus beauftragte interpres gewesen, darüber läßt er sich nicht aus, er nennt ihn unus aliquis.

[2]) Gaussen, Le Canon des Saintes écritures, Lausanne 1860, I. p. 501: que Pierre se sera servi de divers interprêtes pour rediger en Grec ses deux épîtres.

[3]) Hieronymus: Praef. Comm. in Galat., Tom. III., p. 486.

[4]) Gaussen l. l. p. 505 u. 507.

irgend anzweifelnden Zusatz steht. Athanasios, die Kappadoker und Chrysostomos behandeln den Brief durchaus als ein ebenbürtiges Stück des Kanon und benützen ihn vielfach. In der lateinischen Kirche thut es besonders Gregor der Große, der dabei auch nicht den leisesten Schatten von Deutero-Kanonicität auf den Brief fallen läßt[1]).

Es steht also mit der äußeren Bezeugung des II. Petribriefes durchaus günstig, viel günstiger noch mit der innern. Auf letztere kommt es aber doch vorzugsweis an. Ob ein Brief Christum treibt, das ist nach Luthers Zeugniß entscheidend[2]). Auf die pneumatische Kritik kommt es doch in erster Linie nach Becks[3]) Zeugniß an. Mißt man nun nach ihr den II. Petribrief, dann besteht er die Prüfung.

Von seiner innern Schönheit hat Calvin[4]) Zeugniß abgelegt, besonders feurig hat es in unsern Tagen wieder Gaussen[5]) gethan.

Ziehen wir aus den äußeren Zeugnissen und aus der inneren Selbstbezeugung die Summa, so dürfen wir mit Joh. Gerhard[6])

---

[1]) Gregorii M. opera. Migne, Paris 1862. Regulae pastorales, Tom. III., pag. 69 (II. Petri 2, 15), pag. 89 (II. Petri 1, 5), pag. 110 A (II. Petri 2, 22), pag. 119 A (II. Petri 2, 21); Tom. V., pag. 1099 und 1100 werden II. Petri 1, 5. 1, 17. 1, 19. 3, 15 ausgelegt.

[2]) Eberle, Luthers Glaubensrichtung. Stuttgart, Liesching, 1858, pag. 51. Wir werden nicht müde, auf diese geniale kleine Schrift immer wieder hinzuweisen.

[3]) Beck, Einleitung, pag. 282: „Weder einer äußeren Kritik im empirischen Sinne, die nur sogenannte historische Zeugnisse abwägt über Verfasser, Integrität, Ariopistie einer Schrift, noch einer inneren Kritik im subjektiven Sinne, die nur vom eignen Gefühl und Begriff der Wahrheit ausgeht, sondern nur einer solchen Kritik kommt in Schriften des Reiches Gottes entscheidende Stimme zu, welche objectiven Schriftgeist mit wahrhaft geistlicher Subjectivität vereinigt — der pneumatischen Kritik."

[4]) Calvin l. l. Tom. VII., pag. 243: „in omnibus partibus epistolae spiritus Christi majestas se erexit."

[5]) Gaussen l. l. pag. 496, conf. auch pag. 493 rühmt dem Briefe nach: la majesté des pensées, la pureté des doctrines, leur profonde harmonie avec tout l'ensemble des enseignements divins.

[6]) Joh. Gerhard: Loci, Tom. I., pag. 122 und 284. Wir bitten, die ganze klare und überzeugende Entwickelung bei Joh. Gerhard genau zu studiren.

freudig zusammenstimmen, der, nachdem er das Für und Gegen gewissenhaft erwogen, sein Urtheil über II. Petri dahin fixirt: esse apostolicam epistolam, a Petro scriptam. Ist aber der Brief echt, dann ist auch II. Petri 1, 21 ein integrirender Bestandtheil des kanonischen Wortes Gottes und der Höhepunkt des ganzen Briefes.

Wir bitten die Bestreiter des Briefes, uns aus der Zahl der Theologen des zweiten Jahrhunderts den Mann zu nennen, der II. Petri 1, 19—21 hätte schreiben können. Was Gaussen[1]) von dem ganzen Briefe sagt, daß er in jeder Hinsicht überlegen sei à toutes les productions ininspirées du même siècle et du siècle suivant, das gilt ganz besonders noch von II. Petri 1, 21. Wir kennen keinen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, dem ein Vers von so großartiger Conception und von so majestätischer, den Stempel apostolischen Ursprungs an der Stirn tragender Dignität hätte aus der Feder fließen können, verweisen übrigens gern auf ein Wort Nösgen's, welches das Spielen der negativen Kritik mit lauter unbekannten x und *οὔτις* treffend geißelt[2]).

Wir brechen hier unsre Untersuchung über die Echtheit ab und wenden uns zu II. Petri 1, 21. Die Stelle ist uns einer der vornehmsten Bausteine für den dogmatischen Ausbau der Inspirationslehre.

Die exegetische Werthung von II. Petri 1, 21.

Für uns liegt der Schwerpunkt der ganzen Stelle, kraft dessen sie zu einer mächtigen Grundstelle für die Theopneustie wird, in dem Wort:

ΦΕΡΟΜΕΝΟΙ

Φέρειν (ferre, bâren)[3]) heißt tragen. Waren also die heiligen

---

[1]) Gaussen l. l. pag. 498.

[2]) C. F. Nösgen, Der Ursprung und die Entstehung des dritten Evangelii, Studien und Kritiken, 1. Heft, 1880: „Oder man müßte annehmen wollen, daß grade die Falsatoren apostolischer Schriften . . . lauter Unbekannte gewesen, während die aus dem zweiten Jahrhundert bekannten Männer eine derartige Befähigung nicht an den Tag legen." Es wäre endlich an der Zeit, daß die negative Kritik uns die Riesengeister aus dem zweiten Jahrhundert nennte, die sie als Falsatoren in petto hat.

[3]) Grimm, Deutsches Wörterbuch I., p. 1120: mittelhochdeutsch bërn, althochdeutsch përan, gothisch boiran.

Menschen Gottes φερόμενοι ὑπὸ πνεύματος ἁγίου, so wurden sie eben getragen von dem heiligen Geist.

Luther hat übersetzt: getrieben. Das würde entsprechen dem griechischen: ἀγόμενοι. Wäre in Luthers Tagen der theopneustische Charakter der Schrift so schwer angefochten worden, wie heute, dann hätte Luther sich den dem griechischen φερόμενοι entsprechenden Ausdruck gewählt. So schwer sich aber auch die vorreformatorische Kirche am Worte Gottes versündigt hatte, wiefern sie es nicht gebrauchte, seine Majestät hatte sie doch in thesi unangefochten gelassen. Anders in unsern Tagen. Da darf kein Wort in der Schrift, welches ihren theopneustischen Charakter bezeugt, ein Gut todter Hand bleiben. Die theologische Wissenschaft muß das: φερόμενοι in seiner urtextlichen Bedeutung: „getragen" zur Geltung bringen.

Der in II. Petri 1, 21 bezeugte Gottesgedanke erscheint in seiner Energie dadurch, daß wir durch Text und Context genöthigt sind, φερόμενοι als Participium Praesentis passivi zu fassen. Durch den Text, denn die Präposition ὑπό verbürgt für jeden, der Griechisch kann, absolut den passiven Charakter des Participii. Durch den Context, denn der Parallelismus zwischen ἠνέχθη und φερόμενοι nöthigt sie uns auf, und das οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου kommt nur bei der passiven Fassung ganz zu seinem Recht, weil nur sie die Mitwirkung des θέλημα ἀνθρώπου völlig ausschließt, während, wenn das Participium medial gefaßt werden dürfte und dann hieße: „sich tragen lassend," für das θέλημα ἀνθρώπου immer noch ein gewisser Spielraum bliebe.

Es entsteht nun die Frage, was für die Inspirationslehre durch die wörtliche Uebersetzung: „getragen" gewonnen wird. Was ist für ein Unterschied zwischen einem Getriebnen und einem Getragnen?

Der Getriebne kann allenfalls auch allein gehen, er geht nur besser, schneller, sicherer, wenn er einen Treiber hat, aber eine gewisse Bewegungsfähigkeit bleibt ihm auch ohne Treiber. Es kommt ihm bei der Bewegung eine gewisse Activität, wenigstens eine Coactivität zu. Die Uebersetzung „getrieben" würde also wenigstens nicht nothwendig jegliche Concursustheorie ausschließen. Anders ein „Getragner". Der kann allein nicht

gehen. Er befindet sich in völliger Passivität. Seine Bewegungsfähigkeit hängt allein von dem *φέρων* ab, weil dieser allein activ ist. Nicht in dem *θέλημα* des redenden *ἄνθρωπος θεοῦ*, sondern allein in dem *θέλημα* des hauchenden *πνεῦμα ἅγιον* wurzelt die *προφητεία*.

Lassen wir daher II. Petri 1, 21 zu seinem vollen Rechte kommen, so wird es eins der gewaltigsten Schriftzeugnisse. Es zeigt uns die Inspiration als eine absolute und souveräne Function Gottes des heiligen Geistes, der in schöpferischer Weise hierbei seines Amtes gewartet hat.

Von den Alten ist auf unsre Stelle sachlich am Meisten eingegangen Chrysostomos[1]). Von den lutherischen Theologen Joh. Gerhard[2]). Letzterer dehnt mit vollem Recht die Beweiskraft aus auf beide Testamente: prophetae scil. et apostoli, und sieht[3]) es als selbstverständlich an, daß sich das *φέρεσθαι* nicht nur vollzogen hat zum Reden, sondern auch zum Schreiben: Sicut Spiritu Sancto *φερόμενοι* inspirati et impulsi locuti sunt sancti Dei homines, ita quoque ejusdem impulsu et inspiratu scripserunt. Ganz besonders eingehend hat sich nächst Gerhard Andreas Quenstedt mit II. Petri 1, 21 beschäftigt[4]). Zwar übersetzt auch er: *φερόμενοι* zunächst: impulsi, verweist dann auf den Zusammenhang von *λόγος προφητικός* V. 19, mit *προφητεία* V. 21 und auf den Umfang des letzteren Begriffes und sieht in *φερόμενος ὑπὸ πνεύματος ἁγίου* eine neutestamentlich verklärte Parallele zu dem classischen *θεοφορούμενος*. Auch er betont die ausschließliche Activität des heiligen Geistes, schützt aber die auch von ihm bestimmt behauptete Passivität der *ἄνθρωποι θεοῦ* vor jeder Verwechselung mit der inneren Verfassung der *ἐνθουσιασταί* — nequaquam ac si fuerunt mente alienati.

---

1) Chrysostomos, Tom. II., pag. 29 D: *Εἰ ἀπιστεῖς τοῖς προφήταις, σημεῖα φανερὰ καὶ δῆλα παρεχόμεθα. ἃ μάλιστα δείκνυσιν, αὐτοὺς θεοπνεύστους γενομένους, καὶ οὐδὲν οἴκοθεν διαλεχθέντας ἡμῖν, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῆς θείας ἐκείνης καὶ ἐπουρανίου χάριτος ἐμπνευσθέντας.*

2) Johannes Gerhard, Loci. Tom. I., pag. 13.

3) Johannes Gerhard, Ibid., pag. 17.

4) Quenstedt, Wittenberg 1696, pag. 56 u. 57. *θέσις* VII.

Calov[1]) dehnt gleich Gerhard die Tragkraft der Stelle vom Reden aufs Schreiben aus: Quid enim aliud est interior instinctus Spiritus Sancti, quam exercitatio quaedam divina imperans scriptionem, immo procreans eam. Das ist ihm die φορά des heiligen Geistes, welche der humana voluntas gegenübersteht: quam quod non humano placito, arbitrio seu voluntate, sed voluntate divina locuti sunt.

Daß später der Rationalismus ein dringendes Interesse hatte, II. Petri 1, 21 in möglichst abgeblaßtem Sinne zu fassen, kann uns nicht Wunder nehmen. Der gelehrteste und wohl besonnenste Vertreter des eigentlichen Rationalismus, Brettschneider,[2]) beschränkt die Beweiskraft jenes Wortes aufs alte Testament, und hier wieder nur auf die Weissagungen, und auf letztere natürlich nur in der flachen Fassung des Rationalisten. Auch der schüchterne damalige Supranaturalismus bringt es nur zu einer überaus dürftigen Auslegung. Knapp[3]) übersetzt schon wunderlich genug: denn nie ist ein Orakel (sic!) blos aus Willkür der Menschen vorgetragen worden, sondern die göttlichen Lehrer redeten blos (sic!) dann, wenn sie vom heiligen Geiste getrieben wurden. Woher Knapp sein doppeltes: „blos" genommen, sagt er uns nicht. Aus dem Texte hat er es jedenfalls nicht.

Eine wesentliche Vertiefung der Auslegung von II. Petri 1, 21 konnte auch von Schleiermacher nicht erwartet werden. Die äußerst dürftige Theorie, die er[4]) in § 132 über die alttestamentlichen Schriften niedergelegt, hat es verschuldet, daß er unter ausdrücklicher Anziehung von II. Petri 1, 21 nur zu sagen weiß: „Mithin bleiben nur die messianischen Weissagungen allein übrig, welche einen Theil haben könnten an der Eingebung in unsrem Sinne. Bedenken wir aber, wie zu dieser sich auch nur die Propheten in einzelnen Momenten erheben, und nur in Bezug auf diese der sie treibende und beseelende Geist der heilige genannt wird, so müssen wir wohl schließen, daß auch dies nur

[1]) Calov, Systema I., 544.

[2]) Brettschneider, Dogmatik I., pag. 298.

[3]) Knapp, Christliche Glaubenslehre I., pag. 83, 2.

[4]) Schleiermacher, Glaubenslehre II., pag. 378 und 380.

auf eine „uneigentliche“ Weise geschieht.“ Wie war doch von Calov bis auf Schleiermacher allmälig die ganze Herrlichkeit dieses köstlichen Wortes verschüttet worden. Eine via dolorosa war sein Weg.

---

§ 4.

Die Paulinischen Hauptstellen über die Theopneustie, abgesehen von den beiden bereits behandelten.

Nachdem wir II. Timoth. 3, 16 und Actor. 28, 25 um ihrer schlechthin grundlegenden Bedeutung willen schon besonders behandelt haben, so treten wir nun an die übrigen Hauptstellen zur Theopneustie, die durch Pauli Mund gegangen, heran. In Betracht kommen hierbei besonders vier Schriftworte, die nicht nur ein helles Licht auf den theopneustischen Charakter der ganzen Schrift werfen, sondern die auch zeigen, was Paulus über die theopneustische Herkunft seiner eignen mündlichen und schriftlichen Verkündigung gelehrt hat. Gelänge es uns, den Nachweis zu führen, daß der Apostel seine Verkündigung genau nach der Analogie von Actor. 28, 25 als des heiligen Geistes *ΛΑΛΕΙΝ ΔΙΑ* angesehen, so daß er, der Apostel, dem hauchenden heiligen Geiste nur das *στόμα*, nur die *χείρ* geboten, so würde der gewaltige Theil des neutestamentlichen Kanon, die 13 resp. 14 Paulinen von theopneustischem Glanze umstrahlt erscheinen.

Die vier Paulinischen Beweisstellen sind:

1) Gal. 1, 8.
2) I. Timoth. 4, 1.
3) I. Korinth. 2, 13.
4) I. Korinth. 7, 12.

Diese vier Schriftworte sollen in den nachfolgenden Untersuchungen auf ihren Werth zur Theopneustie hin geprüft werden, um diejenigen Züge Paulinischer Inspirationslehre klar zu stellen, die uns bei den beiden bereits selbstständig behandelten Schriftworten noch nicht entgegengetreten sind.

Galat. 1, 8:

Ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς, ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν, παρ᾽ ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω.

Die Stelle ist so klar, daß sie eine verschiedene Deutung eigentlich gar nicht zuläßt. Der Apostel hat den Galatern das Evangelium verkündigt. Woher aber hatte er es? Das sagt er uns zuerst negativ, dann positiv. Er hat es nicht von Menschen, denn wir lesen V. 11: *τὸ εὐαγγέλιον, τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ, ὅτι οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον.* Dies Wort erhält noch eine besondre Schattirung des Sinnes dadurch, daß er hier nicht wie in V. 12 *παρά*, sondern *κατὰ* sagt. Es wird dadurch von ihm bestimmt bezeugt, daß sein Evangelium nicht stammt aus derjenigen Unterweisung, die er von den Aposteln empfangen hat. Sein Evangelium stammt, wie er nun positiv bezeugt: *δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, also aus unmittelbarer Offenbarung. Darum ist es nur im instrumentalen Sinne sein Evangelium, im wesenhaften ist es das Evangelium des HErrn. Das ist sein absoluter Charakter, das macht das Evangelium zu einem völlig unabänderlichen. Der, der nur das Organon gewesen ist, Paulus, darf Nichts an ihm ändern, und wenn er auf einen solchen Gedanken kommen sollte, ein Evangelium zu verkündigen, *παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα*, so dürften ihm die Gemeinden nicht glauben, denn das wäre ein Attentat gegen die Majestät des geoffenbarten Wortes Gottes, eine Auflehnung des Gefäßes gegen seinen Bildner, eine unheilvolle Verwechselung zwischen Verfasser und Schreiber. Ja das Wort Gottes steht in seiner souverainen Majestät hoch erhaben über jede, auch die höchste creatürliche Instanz. Selbst ein Engel vom Himmel darf an ihm Nichts ändern; denn wenn auch die Engel als himmlische Geister die Spitze der Creaturen Gottes sind, so bleiben sie doch immer Creaturen. Ist aber das Wort jeder, auch der obersten creatürlichen Instanz entrückt, so kann sein wahrer Autor nicht der Creatur angehören. Er kann nur einer der drei sein, die im Himmel zeugen. Welcher dieser drei, das wird uns die nächste Paulinische Grundstelle über die Theopneustie bezeugen.

Die großartige Bedeutung von Gal. 1, 8 ist dem pater orthodoxiae nicht entgangen. Athanasios[1]) zeigt durch die Art,

---

[1]) Athanasios, De decretis I., pag. 252 D. Hier leitet er das Citat ein: *τοῖς δὲ Γαλάταις ἐπιπλήττων ἀπεφήνατο καθ' ὅλου.*

wie er das Wort einführt, daß er sich seiner grundlegenden Bedeutung bewußt ist. Er sieht in ihm einen Panzer gegen jegliche Häresie[1]), auch wenn dieselbe ausgeht von dem ὄφις ἕρπων μετασχηματισθεὶς εἰς ἄγγελον φωτός. Auch Basileios[2]) citirt die Stelle in besonders feierlicher Weise.

Johann Gerhard[3]) macht dies Wort zum Ausgangspunkt einer seiner tiefsten Entwickelungen über die heilige Schrift. Quenstedt[4]) sieht in ihm eine Schutzwehr für den intellectus spiritualis ἔμφυτος, innatus der Schrift wider den intellectus παρείσακτος, infartus. Er hebt auch hervor[5]), daß alle die, welche ein neben Paulus vorbeigehendes Evangelium bezeugen: anathemate apostolico percutiuntur. Calov[6]) sieht in Gal. 1, 8 ein starkes Beweisstück für die Sufficienz der Schrift. Uebrigens wird man Gal. 1, 8 um so voller verstehen, wenn man es im Zusammenhang mit Gal. 1, 15 betrachtet, eine Stelle, auf die auch Gaussen[7]) energisch hingewiesen hat. Hier leitet der Apostel sein εὐαγγελίζεσθαι von dem ihm vorangegangnen: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί her, und er sieht sich als ausgesondert zu seinem Evangelistendienst an ἐκ κοιλίας μητρός und als dazu berufen διὰ τῆς χάριτος.

Endlich verweisen wir, da wir des Galaterbriefes in unsern exegetischen Untersuchungen nicht mehr Erwähnung thun werden, daß auch:

Gal. 3, 16

ein außerordentlich starkes und überdies durch den Context besonders charakteristisches Zeugniß dafür zu finden ist, daß der

1) Athanasios: Orat. I. c. Arian, pag. 285 B.

2) Basileios II., pag. 653.

3) Joh. Gerhard, Loci I., 161 B.

4) Quenstedt I., 51 B.

5) Quenstedt I., 113 A.

6) Calov I., pag. 613. Prohibetur enim sub anathemate, ne quid aliud παρά, praeterea, quod praedicatum est ab apostolo, praedicetur. Ideoque non tantum τὰ ἐναντία, contraria, sed τὰ ἕτερα, quaevis diversa insuper adjecta vetantur.

7) Gaussen, Théopneustie, Paris 1850, p. 70. Wir machen bei dieser Gelegenheit auf diese herrliche Schrift, die wir ein in französischer Sprache gesungenes Hoheslied auf die Majestät des Wortes Gottes nennen könnten, besonders dringend aufmerksam.

Apostel sich entschieden zur Verbal-Inspiration bekannte. Hier nennt er die Schrift eine *διαθήκη κεκυρωμένη* und führt dann das alttestamentliche Citat, welches nachweist, daß die Verheißung des alten Bundes von vornherein mit ihrer scharfen Spitze auf Christum abzielt, nicht den *σπέρμασι*, sondern dem *σπέρματι* galt, in der Weise ein:

οὐ λέγει.

Es wird also haarscharf nach der Analogie von Actor. 28, 25 der heilige Geist als direct redend eingeführt. Auf sein unmittelbares Reden wird nicht nur der Gedanke, sondern auch seine Form bestimmt zurückgeführt. Sein Werk ist auch die grammatische Fügung der Schriftgedanken. Er hat im teleologischen Interesse hier den Singular, nicht den Plural gesetzt. Es wird die Struktur von Gen. 22, 18: וְהִתְבָּרְכוּ בְזַרְעֲךָ unmittelbar auf den himmlischen Autor zurückgeführt, und ihm wird die bestimmte Absicht beigelegt, die singularische Form im eigenthümlich christologischen Interesse gewählt zu haben. Der Rückschluß von dem verbal-theopneustischen Charakter der Verheißung auf den der Erfüllung ergiebt sich von selbst.

I. Timoth. 4, 1.

Τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει, ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως κ. τ. λ.

In diesem Schriftwort liegt der Schwerpunkt ganz unleugbar auf dem Worte: *ῥητῶς*. Heinrich Koelling[1]) hat nachgewiesen, daß das Wort durchaus ein wissenschaftlicher Terminus ist und unsrem „verbotenus" entspricht.

Es kann daher die Wendung: *τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει* nur bei einem Ausspruch gebraucht werden, der uns wörtlich, das heißt: Wort für Wort so, wie ihn der heilige Geist gesprochen, mitgetheilt wird. Deshalb kann das Wort auch kein Citat aus dem alten Testamente einleiten, denn dies müßte dann absolut wörtlich übertragen sein. Es giebt aber im alten Bunde wohl

---

[1]) Heinrich Koelling, 1. Timoth. I., p. 103. 104, Berlin, Rother 1882. Bei den Mathematikern bedeutet *ῥητόν* rational, *τὸ ῥητόν* = dictum, sententia: *ῥητά* heißen bei Justin dem Märtyrer: oracula. Das Adverb *ῥητῶς* heißt ausdrücklich, besonders bei wörtlichen Citaten, z. B. Sext. Emp. adv. Log. I., 8; *ὁ Ξενοφῶν ῥητῶς φησιν.*

Anklänge zu I. Timoth. 4, 1. 2, wie Zöckler[1]) nachgewiesen hat, aber kein wörtliches Citat. Es bleibt für unser Schriftverständniß nur eine Deutung übrig. I. Timoth. 4, 1 ist nicht ein aus der alttestamentlichen Offenbarung reproducirtes, sondern ein in neutestamentlicher Offenbarung vom heiligen Geiste producirtes Bild der die ὕστεροι καιροί bewegenden Kämpfe[2]). Dies Bild der letzten Zeiten hat aber der heilige Geist nicht etwa nur in den Grundzügen gezeichnet, denn dann würde der Eingang einfach lauten: λέγει, sondern er hat auch die feinsten Einzelzüge hineingebildet, daher heißt es: ῥητῶς λέγει. Es liegt also hier ein wörtliches Dictat des heiligen Geistes vor. Daher trägt auch die Zeichnung durchweg den Stempel der Majestät an sich. Es sind Ewigkeitsgedanken in einzigartigem Sinne, welche diese Verse durchfluthen. Nicht Krankheitssymptome und Todesspuren werden gezeichnet, die nur einer Zeit eigen sind, sondern solche, die sich zu allen Zeiten in der Geschichte des Reiches Gottes darstellen, die aber in gewissen Zeiten mit besonderer Energie sich geltend machen. Wer denkt nicht bei den: κωλυόντων γαμεῖν zwar einerseits an die Verfechter des Cölibats, aber auch an den von den πνεύμασι πλάνης und den διδασκαλίαι δαιμονίων unsrer Tage im Socialismus versuchten Ansturm gegen die paradiesische Gottesordnung, das Institut der Ehe überhaupt; oder wer denkt nicht bei ὑπόκρισις ψευδολόγων an alle diejenigen Erscheinungen der Häresie, die nicht stammen nur aus einem intellectuellen Defect, sondern aus ethischer Unlauterkeit, und die daher nicht den Charakter der παρατροπή, sondern den der ψευδολογία haben und daher ihre Träger immer zu κεκαυτηριασμένοι τὴν ἰδίαν συνείδησιν[3]) machen: In solch mächtigen Zügen konnte kein menschlicher Autor die Kirchen- und Dogmengeschichte der letzten Zeiten nach ihrer Nachtseite zeichnen, ja es wären auch bei einem bloßen Mitwirken des heiligen Geistes die feinen

[1]) D. Zöckler, Daniel in Langes Bibelwerk, p. 146, macht auf Dan. 7, 25 und auf verwandte dicta, wie Hosea 10, 4, Jesaia 8, 10 und Jesaia 58, 13 aufmerksam. Das ῥητῶς aber macht es für uns unmöglich, bei diesen Anklängen stehen zu bleiben.

[2]) Ebenso H. Koelling, 1. Timoth., Band II., p. 257.

[3]) H. Koelling l. l. p. 98 über καυτηριάζω.

Einzelconturen dieses Bildes nicht vor jeder Verzeichnung gesichert gewesen, nur der himmlische Autor, der heilige Geist, konnte sie ῥητῶς λέγων völlig authentisch geben und dadurch ein neutestamentliches Seitenstück schaffen zu dem alttestamentlichen Meisterstück feinster pneumatischer Zeichnung, welches er uns Genesis 3, 1. 5. 6 geboten und dessen überraschende Tiefe Luthardts[1]) feiner Geist trefflich gedeutet hat.

Es liegt ja sehr nahe, daß aus der Anerkennung, I. Timoth. 4, 1 sei ein Dictat des heiligen Geistes, sich die Folgerung ergiebt, nach derselben Methode, nämlich vermittelst des ῥητῶς λέγειν des heiligen Geistes überhaupt, habe sich die ganze theopneustische Arbeit des neuen Testamentes vollzogen. Wenn das in unsrer Stelle vorliegende großartige Compendium der Nachtseiten der Kirchen- und Dogmengeschichte schon aus dem ῥητῶς λέγειν stammt, so muß doch dieselbe Herkunft erst recht gelten für diejenigen paulinischen Darbietungen, in welchen die Fundamente zur Dogmatik und Ethik gelegt werden. Uebrigens war ja auch sonst der Apostel Paulus an wörtliche Dictamina aus der obern Gottesstadt gewöhnt. Wir erinnern nur daran, wie in sein persönliches Leben zweimal ein solches ῥητῶς λέγειν entscheidend eingegriffen hat. Einmal vor den Thoren von Damaskus, als nach Actor. 9, 4 jene φωνὴ λέγουσα ihm zurief: Σαοὺλ, Σαοὺλ, τί με διώκεις; und dann II. Korinth. 12, 8, als ihm der HErr auf sein Flehen, daß der σκόλοψ τῇ σαρκὶ von ihm weiche, geantwortet: Ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου. Wird doch dieses Wort von dem Apostel ausdrücklich eingeführt durch: εἴρηκέ μοι. Das waren solche ῥητά, die ihm geworden, und die noch eine besondere Folie und Glorie empfingen durch die: ἄῤῥητα ῥήματα, die er nach II. Korinth. 12, 4 hörte, als er entrückt ward ἕως τρίτου οὐρανοῦ καὶ εἰς τὸν παράδεισον. — Es blieb ja das unmittelbare Eingreifen des heiligen Geistes in die Lebensgeschichte Pauli, bis der Apostel ein Gebundner des HErrn wurde. In der Ab-

[1]) D. Luthardt, Die moderne Weltanschauung. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, 1880, Heft II., p. 87. Er findet die stamina des Rationalismus in Gen. 3, 1: Ja, sollte Gott gesagt haben? des Pantheismus in V. 5: und werdet sein wie Gott, und des Materialismus in V. 6: und aß.

schiedspredigt, die er zu Milet den Aeltesten von Ephesus gehalten, bezeugt er es Actor. 20, 23 ausdrücklich: ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διαμαρτύρεταί μοι λέγον, ὅτι δεσμά με καὶ θλίψεις μένουσιν. Es ist viel mehr, als ein bloßer Pleonasmus, wenn das διαμαρτύρεσθαι ausdrücklich erläutert und zugleich präcisirt wird durch: λέγον.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß die Werthung von I. Timoth. 4, 1 in der Theologie eine verhältnißmäßig spärliche ist. Am reichlichsten ist sie immer noch bei den Vätern des IV. und XVI. Jahrhunderts, wenn auch bei den letzteren das polemisch-apologetische Interesse dazu drängte, vorzugsweis V. 2 und 3 zu berücksichtigen, so daß V. 1 weniger ergiebig ausgeschöpft ward[1]).

I. Korinth. 2, 12. 13.

Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες.

Dies gewaltige Wort hat mit den oben behandelten das gemein, daß es auch die theopneustische Arbeit Gottes des heiligen Geistes in ihrer ganzen absoluten Herrlichkeit preist. Als Quellpunkt, aus dem die Verkündigung des Apostels fließt, wird bestimmt das πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ genannt. Was das aber für ein πνεῦμα ist, erhellt nicht nur negativ aus den Antithesen: οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ — οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, sondern auch positiv aus dem Vorangehenden. —

[1]) Athanasios ad Serap I., p. 206 B. Basileios II., 448 B u. 449 AB. Basileios II., pag. 349. Chrysostomos II., pag. 280 A. Gregor der Große, Epist. ad Theod. med. IV. XXX., pag. 706. Er sagt zu unserer Stelle: Quid est autem scriptura sacra, nisi quaedam epistola omnipotentis Dei ad creaturam? Es soll dem Gregorius Magn. unvergessen bleiben, daß er der letzte der römischen Bischöfe gewesen, der für die Herrlichkeit des geschriebenen Wortes Gottes wiederholt Zeugniß abgelegt, wie er auch der letzte von ihnen war, der zur Auslegung der Schrift wesentliche Beiträge beibringen durfte. — Chemnitz, Examen, 564 AB, 597 A, 854 AB, 856 AB.

Es ist das πνεῦμα, von dem V. 10 bezeugt wird, daß es πάντα ἐρευνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. Der Inhalt der Verkündigung der Apostel wird aber nicht nur im Context V. 10 aus der Offenbarung Gottes durch den heiligen Geist (ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ) näher bestimmt, sondern er wird auch ganz direct als ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν hingestellt. Χαρίζω aber, von χάρις abgeleitet, bedeutet: aus Gnaden schenken. Aus Gnaden ist also den Aposteln ihre Predigt geschenkt und zwar in der bestimmten Absicht, daß sie es dadurch zu einem εἰδέναι bringen (ἵνα εἰδῶμεν). Von Natur nämlich sind sie zur Aufnahme οὐχ ἕτοιμοι, denn es handelt sich um eine Verkündigung dessen, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν, erst durch das ἑτοιμάσαι des HErrn werden sie zu rechten Gefäßen. Nicht φύσει, nur χάριτι sind sie es. — So besteht denn die feinste Zusammenstimmung zwischen diesem Paulinischen Ausspruch und den vorher behandelten. Es findet sich auch nicht eine Spur von Antheil des Apostels bezüglich des Inhaltes seiner Predigt. Dennoch enthält der Schlußsatz: πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες ein Besonderes, wiefern es uns zeigt, wie der Apostel den Antheil wägt, den er als Gefäß des heiligen Geistes an der Genesis des geoffenbarten Wortes Gottes hat. Als natürlicher Mensch, als ψυχικὸς ἄνθρωπος ist er bei der Conceptio des Wortes reines Passivum, als πνευματικός, das heißt doch: als Organ des πνεῦμα, ist er zu einer gewissen Coactivität erwacht. Wiefern sein innerstes Leben zu: πνευματικά geworden ist, eignet ihm nun ein zartes Feingefühl für die πνευματικά, kann er nun ihnen gegenüber ein συγκρίνειν üben. So entsteht eine wunderbare Wechselwirkung zwischen den beiden großen Gotteswerken des heiligen Geistes, der regeneratio und der inspiratio. Der himmlische Verfasser des Wortes bereitet sich durch die regeneratio das Instrument für die inspiratio zu einem gleichwerthigen Gefäß. Wie durch die regeneratio der neue Mensch die Fähigkeit empfängt, auf ethischem Gebiet der Gnade sich anzuschmiegen, so empfängt er auf pneumatischem Gebiet das Vermögen, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνειν. Für die interpretative Aufnahme der Schrift eignet vermöge der regeneratio die Gabe des συγκρίνειν allen Christen, für die theopneustische Aufnahme aber war

sie ein besonderes χαρισθέν der Apostel, so zwar, daß auch bezüglich ihrer das κρίνειν ausschließlich dem himmlischen Autor verblieb, und nur ein συγκρίνειν die charismatische besondre Ausrüstung der Apostel blieb. Kraft dieses συγκρίνειν erhält — auf Paulum angewendet — sein Evangelium eine besondre Paulinische Färbung, durch die es sich von der inhaltlich völlig gleichen Predigt der andern Apostel unterscheidet. Der gleiche edle Wein glänzt in verschiednem Feuer, je nachdem das Gefäß vom Meister geschliffen ist, in welches er ausgeschüttet, gleich wie sich dasselbe neue Leben in verschiednen wiedergebornen Individuen in verschiednen Farben bricht. Die Wiedergeburt zertritt nicht die Individualität, sondern sie verklärt und verneuert sie. Wie sich der Mensch, der nach der Auferstehung des Fleisches aus dem Grabe erstehen wird, verhält zu dem Menschen, der ins Grab gelegt ist, wie bei ihm trotz der vollen Selbigkeit der Person das persönliche Leben nicht nur ein graduell verschiednes, sondern auch ein specifisch neues sein wird, so verhält sich der Apostel, über welchen der heilige Geist als Inspirator gekommen ist, zu demselben Apostel, wenn er grade nicht unter dem Strom der Inspiration steht. Die Selbigkeit der Person bleibt auch beim Acte der Inspiration bestehen, der Apostel weiß sich auch da als Paulus, und die Paulinische Eigenart fügt zu dem κρίνειν des heiligen Geistes sein συγκρίνειν. Dieses συν– spiegelt sich mannigfach, vor allen Dingen aber in der dialektischen Form der Beweisführung des Apostels. Wenn wir diese Paulinisch nennen, wollen wir das nicht in dem Sinne verstanden haben, als stehe die dialektische Form außerhalb der Arbeit des heiligen Geistes, als sei sie gleichsam ein δῶρον φυσικόν, welches zu dem χαρισθέν hinzugetreten. Wir nehmen auch für diese dialektische Form die Autorschaft des heiligen Geistes bestimmt in Anspruch, aber in dem Sinne, daß der heilige Geist, von dem geschrieben steht Joh. 3, 8: *Τὸ πνεῦμα, ὅπου θέλει, πνεῖ*, in dieser seiner majestätischen Gottesfreiheit mit seinem Wehen den Paulinischen Syllogismen nachgeht und ihnen dadurch den Stempel der Unfehlbarkeit aufprägt. Auch hier ist das κρίνειν die Domäne des heiligen Geistes, und nur das συγκρίνειν ist die Mission der Eigenart Pauli. Es liegt also eine Condescendenz des heiligen Geistes vor, und diese voll-

zieht sich aus Barmherzigkeit gegen die starken Geister. Letztere haben, ehe sie Christo ganz angehören, schwere, auch dialektische Processe durchzumachen. Da soll denn der heilige dialektische Normalproceß, den Pauli Geist durchlaufen, auch sie zum *αἰχμαλωτίζειν* führen.

Wir bemerken zuletzt noch, daß I. Korinth. 2, 12. 13 und die benachbarten Verse von Gaussen reichlich verwerthet worden sind. Seinem scharfen Geiste ist die starke Ausbeute grade dieses locus für die Theopneustie völlig klar gewesen[1]).

I. Korinh. 7, 12.

Τοῖς δὲ λοιποῖς ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος, εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον, καὶ αὐτὴ συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν.

Vorher V. 10 hatte es geheißen: *τοῖς δὲ γεγαμηκόσι παραγγέλλω οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος* und im Verse 40, der das ganze Kapitel schließt, sagt der Apostel: *κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην, δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.* Diese Stelle ist bekanntlich von den Gegnern der strengen Inspirationslehre häufig angezogen worden. Sie wollten aus ihr erweisen, daß es in der Schrift neben Gottes Wort auch Menschenwort gebe. Bellarmin[2]) eröffnet den Reigen, Laurentius Valla, Erasmus und Andere schließen sich ihm an, Quenstedt[3]) dagegen schützt die Stelle gegen derartige Verunglimpfung, indem er einen zwiefachen modus revelationis annimmt.

Diese Quenstedt'sche Unterscheidung weist uns in der That den richtigen Weg zum Verständniß der Eigenart unsrer Stelle. Zunächst liegt ja in V. 12 ein außerordentlich starkes, wenn auch

---

[1]) Gaussen, Théopneustie, pag. 110, 154, 159, 405, 530.

[2]) Bellarmin, De verb. div. lib. IV. C. I.: Omnes epistolae dicuntur divina et apostolica scripta, etiamsi quaedam proprie apostolica, ut patet ex illo I. Korinth. VII. Valla und Erasmus behaupten: Apostolum non ex instituto divino, sed humana loqui.

[3]) Quenstedt I. 77 A faßt richtig den Vers so, daß in ihm nicht eine diversitas in principio revelante, sondern nur eine solche in modo revelationis vorliege. Er unterscheidet einen zwiefachen modus revelationis, einen generalis et implicitus und einen specialis et ad casum propositum explicite directus.

indirectes Zeugniß für die Energie der Paulinischen Inspirationslehre; denn wenn der Apostel es hier ausdrücklich für nöthig hält, hinzuzufügen: ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος, so ergiebt sich hieraus von selbst, daß, wo eine solche Bemerkung fehlt, immer der κύριος der λέγων ist. Sodann aber folgt aus V. 40 desselben Kapitels, daß, wo der Apostel sagt: ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος, es sich durchaus nicht um ein Aussprechen seiner Privatmeinung handelt, sondern daß auch solche Worte, wenn sie auch die ἐμὴ γνώμη des Apostels sind, doch durchaus herausgeredet werden aus dem πνεῦμα θεοῦ. Einen theopneustischen Charakter hat demnach sowohl V. 10: οὐκ ἐγὼ, ἀλλ᾽ ὁ κύριος, als auch V. 12: ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος. Es sind nur beide Worte herausgeredet aus ganz verschiednen Situationen. Vers 10 handelt es sich um die ewige Norm, die der HErr in dem: μὴ χωρισθῆναι aufgestellt hat, in V. 12 dagegen handelt es sich um einen in der damaligen praktischen Missionsarbeit der Apostel sich häufig darbietenden Specialfall. Es hatte sich ja in den Tagen Pauli häufig zugetragen, daß von zwei Eheleuten, die sich die Hand gereicht, da sie noch beide Heiden waren, der eine Theil sich zu Christo bekehrte. Es entstand hieraus eine Mischehe, auf welche das Gebot des HErrn nach V. 10 nicht ohne Weiteres angewendet werden konnte, weil ja von den beiden Gatten nur der eine ein Jünger Jesu[1]) war. Hier mußte also der Apostel äußerlich kraft seiner apostolischen Vollmacht und innerlich kraft seines πνεῦμα θεοῦ ἔχειν eine Entscheidung fällen, die dadurch durchaus nicht zu einem institutum humanum wird, wie Bellarmin (l. l.) will, in der er durchaus nicht blos seine Meinung ausspricht, wie Brettschneider[2]) behauptet, sondern eine Meinung, die auch einen durchaus pneumatischen Charakter hat, aber die nicht stammt aus dem modus generalis, sondern aus dem specialis, nicht aus dem implicitus, sondern aus dem explicitus revelationis. Unfehlbar aber ist Pauli Entscheidung. Auch von ihr gilt, was Augustin[3]) von der ganzen Schrift sagt. Die

---

[1]) Kling, Langes Bibelwerk, Korintherbriefe pag. 109.

[2]) Brettschneider, Dogmatik I., pag. 279.

[3]) Augustin: ut nullum eorum autorum scribendo aliquid errasse firmissime credant.

apostolische Erleuchtung hat aber eine specifische Diginität, wie D. Philippi[1]) energisch hervorhebt. Proprie haben die Apostel den Geist, ex parte die Gläubigen, wie Tertullian[2]) treffend bemerkt.

Es dürfte aus dem Vorstehenden hervorgehen, daß I. Korinther 7, 12 richtig gefaßt, die sonstige Paulinische Inspirationslehre nicht nur nicht abschwächt, sondern ihr vielmehr zur besondern Stärkung dient.

Hiermit schließen wir unsere Untersuchung über die Inspirationslehre Pauli. Wir behaupten für sie nicht Vollständigkeit, wir haben nur den Versuch gemacht, diejenigen Paulinischen Aussprüche, welche am markantesten das Bewußtsein des Apostels über Umfang und Art seines Inspirirtseins bezeugen, in der durch den ganzen Bau unsrer Schrift gebotnen Kürze zu untersuchen, und, weil wir es für ersprießlicher halten, einzelne Worte auszulegen als viele blos zu citiren, so haben wir auf die Heranziehung unausgelegter Worte der Regel nach ganz verzichtet. Wünscht Jemand einen umfassenden Katalog aller der Paulinischen Aussprüche, die mittelbar oder unmittelbar mit der Theopneustie in Berührung stehen, zu haben, so verweisen wir ihn auf die äußerst gründliche und glänzend geschriebene, übrigens von uns häufig citirte Schrift von Gaussen: Théopneustie.

Zusatz.

Das Paulinische Zeugniß im Hebräerbriefe.

Der Hebräerbrief gehört zu den herrlichsten Partien des Kanon. Gaussen[3]) legt ihm: un singulier caractère de majesté bei: Es ist uns auch theologisch gewiß geworden, daß der irdische Schreiber des Hebräerbriefes Paulus der Apostel gewesen. Zur Bildung dieser Ueberzeugung haben in erster Linie die Texteindrücke mitgewirkt, die wir selbst bei der Durchforschung der

[1]) D. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre I., pag. 213: Diese Diginität der apostolischen Erleuchtung besteht in der bedingten Vollkommenheit derselben, im Unterschied zu der verhältnißmäßigen Unvollkommenheit der kirchlichen Erleuchtung.

[2]) Tertullian, De exhort. c. 4. Conf. auch Philippi I., pag. 227. Letzterer hat in seinen Prolegomenen die Väter überhaupt sehr umfassend verarbeitet.

[3]) Gaussen, Le Canon I., pag. 430.

Epistel empfangen, in zweiter die treffliche Beweisführung von Gaussen[1]), der mit mannhafter Entschlossenheit für seine Authentie eintritt. Es ist uns eine wahre Herzensfreude gewesen, zu sehen, daß auch der theure Ausleger lutherischen Bekenntnisses D. Philippi[2]) zuletzt noch zu derselben Ueberzeugung gekommen ist, die uns beseelt. Er sagt: „Erneute Untersuchungen haben uns zu der Ueberzeugung von der unmittelbaren Abfassung des Hebräerbriefes durch den Apostel Paulus geführt.“ Ebenso tritt D. Adolf Zahn[3]) für die Paulinische Autorschaft ein, wenn er sagt: „Auch der Hebräerbrief ist uns Paulinischen Ursprungs, denn nur ein Apostel konnte solche Blicke ins innere Heiligthum des Unsichtbaren thun und mit solcher feierlichen Macht des Schriftbeweises den Schattenriß der alttestamentlichen Vorbildlichkeit in den Geist des neuen Testaments verwandeln.“ Freilich kommt außer Gaussen, Philippi und Zahn von den bedeutenderen neueren Theologen keiner zur unbedingten Anerkennung der Paulinischen Authentie. Auch D. Geß[4]) kommt ihr nur nahe. Er sagt: „Der Hebräerbrief, wenn auch nicht von Paulus selbst abgefaßt, so doch entsprungen aus dem von Paulus selbst durchdrungenen Kreise, nimmt eben deshalb Theil an der Erleuchtung, welche durch die persönliche Offenbarung des erhöhten Heilandes diesem Apostel zu Theil geworden.“

Uebrigens wurzelt die in allen Perioden der Kirche neben freudiger Anerkennung vertretenen Bestreitung der direct Paulinischen Authentie nicht in dem eigentlichen Inhalt der Epistel; denn die apostolische Höhe des Inhaltes wird in beiden Lagern, bei den Bekennern und Bestreitern der Authentie, anerkannt; hier stimmen Gaussen[5]) und Origenes[6]) zusammen; sondern es

[1]) Gaussen, Ibidem, pag. 431—448 und dann 549—452.

[2]) Philippi I., pag. 169.

[3]) D. Adolph Zahn, Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostel Paulus. Halle 1876, p. 6.

[4]) Geß, Die Lehre von der Person Christi, pag. 93.

[5]) Gaussen, Le Canon: A la profondeur et à l'élévation des doctrines corresponde la noble éloquence du discours, la calme, l'autorité et la simplicité sublime du langage.

[6]) Origenes bei Eusebios, Hist. eccl. VI., C. XXV., pag. 227 B.: *πάλιν τε αὖ, ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων.*

ist im Wesentlichen nur die von den übrigen Paulinen abweichende Diction, die den letztgenannten[1]) Theologen veranlaßt hat, den Reigen der Bestreiter zu eröffnen.

Uns aber hat diese an sich ohne Weiteres zuzugebende Abweichung in der Diction niemals gegen die Authentie zu stimmen vermocht; denn wir erklären uns diese Differenz aus der ganz andern Situation und dem ganz andern Leserkreise. Daß besonders das letztere Moment auf die Paulinische Diction an sich einen leitenden Einfluß geübt hat, hat bezüglich der sprachlichen Eigenthümlichkeiten des I. Timotheusbriefes H. Koelling überzeugend nachgewiesen[2]). Auch die sprachliche Eigenart des Hebräerbriefes erklärt sich uns aus der Natur seiner Adressaten. Ist der Brief wirklich, wie Origenes will, *συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα*, so zeigt das hin auf einen dem Schreiber des Briefes vorschwebenden Leserkreis von hellenistisch gebildeten Hebräern. Er dachte an Leser aus den Philonisch-Josephinischen Bildungskreisen. Grade die Hellenisten aus Israël mußten sich wohlthuend angemuthet fühlen durch reine Gräcität. Es konnte auch sie ihnen zu einem *ἀνάγκασον εἰςελθεῖν* werden. Wenn aber das *πνεῦμα, ὅπου θέλει πνεῖ*, so konnte es wohl auch einmal sprachlich hellenischere Wege gehen, als gewöhnlich und sich dabei Pauli als eines Gefäßes bedienen, weil dessen Tarsitische Studien ihn wohl dazu befähigten, auf das *λαλεῖν* des heiligen Geistes sein *ἀποφθέγγεσθαι* in *ἑλληνικωτέρα λέξις* folgen zu lassen.

Den an sich befremdlichen Umstand aber, daß der Name des Apostels im Hebräerbriefe fehlt, während alle andern Paulinen ihn an der Stirn tragen, erklären wir uns zunächst aus der Natur unsres Briefes als eines Circularschreibens, aber vor allen Dingen daraus, daß Paulus in weiser Prophylaktik seinen Namen nicht genannt habe, um nicht vorzeitig den Widerspruch

---

[1]) Origenes, Ibidem: *ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως . . οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ Ἀποστόλου*. Der Brief ist ihm: *συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα*. Daher das Fragezeichen bezüglich des Verfassers: *τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν τὸ μὲν ἀληθὲς· Θεὸς οἶδεν*.

[2]) H. Koelling, 1. Timoth. 1. Berlin, Rother 1882.

seiner Brüder κατὰ σάρκα zu reizen, sondern zunächst die Macht des Briefes allein auf die Herzen wirken zu lassen.

Diese kurzen Bemerkungen erheben nicht den Anspruch, ein Beitrag zur Lösung der Frage über die Paulinische Authentie des Hebräerbriefes zu sein, sondern sie wollen nur bescheiden die Gedankenkreise andeuten, aus denen sich uns die freudige Zuversicht ergeben hat, der heilige Geist habe sich auch zur Abfassung des Hebräerbriefes der Hand Pauli bedient. Es erscheint ja auch nachträglich gerechtfertigt, warum wir dem Zusatz zu § 4 die Ueberschrift gegeben haben: Das Paulinische Zeugniß im Hebräerbriefe. Wir treten nur an diejenigen Stellen des Hebräerbriefes heran, die für den Artikel von der Theopneustie besonders bezeichnend sind.

Hebräer 1, 1.

Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν, ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ.

Großartig, ja majestätisch sind diese Worte. Sie sind ein theopneustisch geschenktes Compendium evangelischer Dogmatik, wiefern sie dem ganzen Briefe, der ja durchweg nach dogmatischer Methode geschrieben ist, den Locus vom Worte Gottes vorausschicken, und zwar geschieht das so, daß vorweg der ganzen heiligen Schrift der theopneustische Charakter im realsten Sinne beigelegt wird. Aus dem λαλεῖν Gottes stammt die Schrift. An diesem λαλεῖν haben Theil an sich beide Testamente in gleicher Weise, und der Unterschied zwischen beiden ist nur der, daß das alte Testament (πατέρες) dieses λαλεῖν erfahren hat ἐν τοῖς προφήταις, das neue dagegen (ἡμεῖς) ἐν υἱῷ. — Nun ist das alte Testament auf der einen Seite ein herrliches Ganzes (ἡ προφητεία), und doch innerhalb dieses einheitlichen prophetischen Charakters besteht eine große Vielheit (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως). Das neue Testament aber steht in großartiger Einheit da, wiefern es das λαλεῖν Gottes ἐν υἱῷ ist. Grade in der summarischen Behandlung beider Testamente ist es auch begründet, wenn das λαλεῖν dem ὁ θεός im Allgemeinen beigelegt wird, ohne daß diejenige Person der Trinität, welche bei

der theopneustischen Arbeit vorwaltet, besonders hervorgehoben wird. — Bei der einzigartigen Bedeutung von Hebr. 1, 1 kann es nicht überraschen, daß die Väter der alten und der evangelischen Kirche aus diesem Wort vielfach geschöpft haben[1]).

Hebräer 10, 15.

Μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Dies Wort ist die Ergänzung des vorhin besprochenen. Das *λαλεῖν τοῦ θεοῦ* wird hier zum *μαρτυρεῖν τοῦ πνεύματος*, und das *μαρτυρεῖν* hinwiederum ist die höchste Stufe der theopneustischen Arbeit des heiligen Geistes, welcher nach Pauli Zeugniß dem Worte Gottes gegenüber eine dreifache Thätigkeit entfaltet:

a. ein *λαλεῖν* (Actor 28, 25)

b. ein *ῥητῶς λέγειν* (I. Timoth. 4, 1)

c. ein *μαρτυρεῖν* (Hebräer 10, 15)

Λαλεῖν, ῥητῶς λέγειν, μαρτυρεῖν bilden eine Klimax. Das *λαλεῖν* sichert der Substanz des Wortes ihre Majestät, das *ῥητῶς λέγειν* drückt auf den Wortlaut das theopneustische Siegel, und das *μαρτυρεῖν* erhebt das inspirirte Wort zur Höhe eines Zeugnisses.

Hebräer 2, 3.

Das Charakteristische dieses Wortes ist die Gegenüberstellung der Verkündigung des HErrn *(ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου)* und der der Ohrenzeugen *(ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων).*

Beide Verkündigungen werden im Range einander gleichgestellt. Von der Predigt der Ohrenzeugen aber wird ein *βεβαιωθῆναι* der Verkündigung des HErrn ausgesagt. Das wäre ganz unmöglich, wenn die Ohrenzeugen die Autoren ihrer Predigt wären; denn dann hätte diese Predigt eine natürliche Herkunft und könnte nimmermehr die Parallele zu dem von Jesu Lippen kommenden Zeugniß bilden. Sind aber die *ἀκούσαντες* bei der Redaction derselben nur der Mund des heiligen Geistes, so ergiebt sich für das *εὐαγγέλιον* und für den *ἀπόστολος* eine gleiche Würde.

---

[1]) Athanasios I. 21, 231, 361, 605. Quenstedt I. 57 B., 508 A.

Hiermit schließen wir die Studie über das Paulinische Zeugniß zur Theopneustie. Es ist uns ein sicherer Führer zum Bekenntniß der Verbal-Inspiration geworden.

§ 5.

Das Johanneische Zeugniß von der Theopneustie.

Das Zeugniß im Evangelium.

Bei der Frage, wie sich der hohe Artikel von der Theopneustie in der Theologie des Johannes spiegelt, kommt für uns das vierte Evangelium nur in sofern in Betracht, als in demselben das specifisch Johanneische zu Tage tritt. Die zahlreichen, im Evangelium selbst enthaltnen, von uns zum Theil in den vorangehenden Abschnitten verarbeiteten Aussprüche über die Inspiration sind eigenste Worte des Herrn. Im Prolog und Epilog dagegen, also im I. und XX. resp. XXI. Capitel war Raum genug vorhanden, zu zeigen, wie sich der Charakter der Schrift im Geist und in der Seele des Johannes abgespiegelt. Freilich nehmen wir auch für diese Capitel real und ganz die Autorschaft des heiligen Geistes in Anspruch, und auch im Prolog und Epilog ist uns Johannes nur der Schreiber; aber es hat doch dem heiligen Geist gefallen, in diesen Capiteln seinen Inhalt eben in Johanneische Gefäße zu gießen. Der *οἶνος* ist pneumatisch, der *κρατήρ* Johanneisch. Es würde darum selbst der kürzeste und summarischste Bericht über den biblischen Stand der Inspirationsfrage ganz lückenhaft sein, wenn er nicht den Evangelisten gründlich würdigte, der schon den Vätern von besondrem Strahlenglanz umflossen erschien. Gregor von Nazianz[1]) sagt in seinem Carmen auf den Kanon:

Ματθαῖος μὲν ἔγραψε Ἑβραίοις θαύματα Χριστοῦ,
Μάρκος δ' Ἰταλίῃ, Λουκᾶς Ἀχαΐδι,
Πᾶσι δ' Ἰωάννης, κήρυξ μέγας οὐρανοφοίτης.

[1]) Gregor Naz., Carmen de libris Canonicis, Moskau 1780, in den Binae orationes, wo übrigens in der Paraphrase eines Anonymus dem Matthäus das Epitheton: *ὁ ἱερός*, dem Markus: *ὁ θεῖος*, dem Lukas: *ὁ πάνσοφος*, dem Johannes aber das: *ὁ δέ γε τὰ οὐράνια βροντήσας* beigelegt wird.

und an letzteres Wort knüpft beinahe unmittelbar an das alte Dichterwort, welches auch D. Lechler[1]) hervorhebt:

Volat avis sine meta
Quo nec vates nec propheta
Evolavit altius.
Tam implenda, quam impleta
Nunquam vidit tot secreta
Purus homo purius.

und Luther[2]) nennt bekanntlich das Johannes-Evangelium: das einige zarte rechte Hauptevangelium.

1) Der Prolog.

Wir haben es hier selbstverständlich nicht mit dem ganzen Prologe zu thun, sondern nur mit denjenigen Zügen desselben, die einen besondern Werth für die Feststellung der biblischen Inspirationslehre haben. Es sind dies:

Joh. 1, 1
Joh. 1, 4
Joh. 1, 14.

Eine großartige Perspective eröffnet sich uns noch:

Joh. 1, 1a.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος.

Dieser Vers wird von Athanasios[3]) und von Basileios[4]) sehr reichlich angezogen und oft ausgelegt, und auch Gregor von

[1]) D. Gotthard Vict. Lechler, Das apostolische Zeitalter. Stuttgart 1857, pag. 232.

[2]) Luther bei Eberle l. l. pag. 50, Anmerkung.

[3]) Athanasios legt ihn im Ganzen 22 Mal aus, so oft, wie kein andres Schriftwort, am tiefsten I. 46 c.: *εἴ τις λύραν μουσικὸς ἁρμοσάμενος κ. τ. λ.* und nächstdem I. 482 A und I. 549 C.

[4]) Basileios, Adv. Eunomium, lib. II., pag. 51 B. Hier stellt er geistvoll die Exordien der 4 Evangelien so zusammen: *Ἐπειδὴ ὁ μὲν Ματθαῖος τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως ἐξηγητὴς γέγονεν, ὁ δὲ Μάρκος ἀρχήν τοῦ εὐαγγελίου τὸ Ἰωάννου πεποίηκε κήρυγμα, ὁ δὲ Λουκᾶς καὶ αὐτὸς διὰ τῶν σωματικῶν ἄρχων τῇ θεολογίᾳ προςέβη, ἀναγκαίως ὁ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης τελευταῖος ἐλθὼν εἰς τὸ γράφειν . . . μᾶλλον ὑψωθεὶς τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος . . . τὴν ἐξ ἀϊδίου ὕπαρξιν, τὴν ἀπαθῆ γέννησιν, τὸ συμφυὲς τῷ πατρὶ, τὸ μεγαλεῖον τῆς φύσεως: πάντα ἐν τοῖς ὀλίγοις ῥήμασι συλλαβῶν ἘΝ ἈΡΧΗι ἮΝ Ὁ ΛΟΓΟΣ.* Darum sieht Basileios l. l. pag. 54 in dem Prolog auch: *αὐτὰς τοῦ ἁγίου πνεύματος φωνάς* und stellt l. l. lib. IV., pag. 91 A geistvoll Exod. 4 und Joh. 1 zusammen.

Nyssa hat aus ihm viel geschöpft und ihn in seiner theopneustischen Herrlichkeit[1]) gewerthet. Auch Chrysostomos[2]) sagt in der Homilie zu Genesis 1, Johannes habe als richtiger *ὁ τῆς βροντῆς υἱός* die Hörer *ἐπὶ τὴν ὑψηλοτέραν διδασκαλίαν* geführt, wenn er sage: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*.

Chrysostomos hat recht, wir stehen im Anfang des Prologs wirklich vor einer *ὑψηλοτέρα διδασκαλία* nicht nur in christologischer, sondern auch in bibliologischer Hinsicht. Es wird durch *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ ΛΟΓΟΣ* eine unio mystica zwischen dem Sohne und dem Worte enthüllt, die gegen jede oberflächliche Fassung des Wortes Gottes Protest einlegt. Hier ist nicht der Ort auf diesen Gedanken näher einzugehen, denn wir dürfen auf § 2 der Prolegomena verweisen. Es genügt hier darauf hinzuweisen, daß in Joh. 1, 1 der heilige Geist gleich an der Schwelle des Evangelii einen Grundstein hat legen lassen nicht nur für die theologische Fassung der Mysterien der Christologie, sondern auch für die der Theopneustie. Hätten die feinen und großen griechischen Theologen nicht gegen Areios und Eunomios, sondern gegen Bibelstürmer zu kämpfen gehabt, dann hätten sie die zweite Seite von Joh. 1, 1 noch tiefer gewerthet.

Joh. 1, 4.

καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς.

Es sind zwei vornehme Gottesgedanken allerersten Ranges, die uns in diesem kurzen Wort begegnen. Aus Christo, der das Leben ist, strahlt Christus, der das Licht ist. Das Licht also bricht unmittelbar hervor, und es giebt ja dem Licht, welches uns im Worte Gottes entgegenstrahlt, die denkbar höchste Weihe, daß es ausstrahlt aus der Lebensfülle des Sohnes Gottes. Das ist der erste Gottesgedanke dieses Verses. Nicht *ἡ ζωή* aus dem *τὸ φῶς*, sondern *τὸ φῶς* aus der *ἡ ζωή*. Nicht das Leben aus dem Licht, sondern das Licht aus dem Leben, das ist der zweite lapidare Gottesgedanke. Ich kann Christum nur ergreifen als

---

[1]) Eregor von Nyssa III., 49. Catech. C. IV.: *ἐκ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν ἐνεργέστερον δείκνυται.* Conf. auch II. c. Eunom. orat II. pag. 458.

[2]) Chrysostomus II., 18, aber auch an andern Stellen, z. B. I., 339 und I., 579.

τὸ φῶς, wenn ich ihn schon ergriffen habe als ἡ ζωή. Wir begnügen uns hier, diese Gedankenreihe nur anzudeuten, ihre volle Werthung werden wir versuchen, wenn wir in dem zweiten dogmengeschichtlichen递Haupttheile für das Verhältniß zwischen ratio und inspiratio den richtigen Ausgangspunkt zeigen werden. Doch darauf sei gleich hier noch hingewiesen, daß uns der Glaube an Joh. 1, 4 in die Hand kommt durch das, was wir fortwährend um uns sich vollziehen sehen. Woher kommt es doch, daß so viele geistig hochgebildete und an sich ehrliche Männer unsrer Tage den Weg zu Christo entweder gar nicht finden, oder es höchstens bis zum Vorhofe bringen? Der Grund für dieses Verfehlen liegt darin, daß sie vom φῶς zur ζωή gelangen, daß sie zuerst Christum als das Licht haben wollen, damit er ihnen das Leben werde, anstatt von der ζωή zum φῶς zu gelangen, das ist: Christum als das Leben zu ergreifen, damit er ihnen das Licht werde.

Joh. 1, 14b.

πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Wir verweisen zurück auf § 2 der Prolegomena, in dessen zweitem Theile wir nachzuweisen uns bemüht haben, wie in diesem Worte die beiden evangelischen Principien, das Formal- und Materialprincip, in ihrer höheren Einheit uns begegnen. Hier kommt es uns lediglich darauf an, zu zeigen, daß Christus, weil er ἡ ἀλήθεια ist, auch πλήρης τῆς ἀληθείας sein muß. Das giebt dem Worte Gottes seinen hohen himmlischen Adel, daß der λόγος προφορικός entstammt aus dem λόγος ὑποστατικός. Es ist nicht ein zufälliges, es ist ein wesenhaftes Verhältniß, welches zwischen Christo und dem Worte Gottes besteht. Das hat auf dem Wege allerinnerster Erfahrung Johannes erlebt (ἐθεασάμεθα). Man vergleiche übrigens zu unsrer Stelle Quenstedt[1]) und D. Besser[2]).

2) Der Epilog.

Wir könnten auch sagen: Die Epiloge, denn es trägt ja schon Joh. XX, 30. 31 einen entschieden epilogischen Charakter

[1]) Quenstedt III., 80 B u. III., 84 A.

[2]) D. Besser, Bibelstunden Johannes, p. 40.

an sich, während XXI, 24. 25 der eigentliche Epilog steht. Für uns steht die Echtheit von Kap. XXI unzweifelhaft fest. Johannes selbst hat es seinem Evangelium beigefügt. Hatte er XX, 30. 31 auf die Haupturkunde das apostolische Siegel gedrückt, so besiegelt er nun auch feierlich das Nachtragsdocument, welchem der Stempel Johanneischer Eigenart in seltener Frische aufgeprägt ist. Wie die Frage bezüglich der Echtheit früher gestanden, bezeugt Calov[1]), wie sie jetzt steht Lange[2]).

Joh. XX, 30. 31.

Ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Der vorangehende V. 30 legitimirt ausdrücklich die *πολλὰ ἄλλα σημεῖα*, die bei den Synoptikern berichtet werden, aber bei Johannes fehlen (*ἃ οὐκ ἔστι γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ*). Es heißt von ihnen ausdrücklich, daß sie Jesus gethan hat (*ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς*), und daß er sie gethan hat vor seinen Jüngern (*ἐνώπιον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*). Zu den letzteren aber, die Augenzeugen gewesen, gehört doch in erster Linie Johannes. Hierauf folgt V. 31 die Begründung, warum Johannes eine solche Auswahl in seinem Evangelium getroffen und andre ausgelassen hat. Es war die Tendenz, welche der heilige Geist im Johannes-Evangelium verfolgte, daß die *πίστις* an den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* gewirkt und durch sie die *ζωή* gespendet werden sollte. Darum war der Maßstab für die Auswahl der *σημεῖα* nicht ihre Majestät an sich, sondern ihre Leistungsfähigkeit zur Weckung dieser *πίστις*.

Endlich bezeugt der ganze Spruch es klar, daß der heilige Geist beim *γράφειν* mit derselben Energie thätig gewesen ist, wie beim *μαρτυρεῖν*. Ist der Erfolg der *γεγραμμένα* derselbe, wie der der *μαρτυρία*, wirken jene grade so, wie dieses die *πίστις* und *ζωή*, so müssen beide auch denselben Autor haben.

---

1) Calov I, 616 confer. übrigens auch Quenstedt I, 368.

2) J. P. Lange, Joh. Evang., pag. 22.

Ein eminent himmlischer Effect kann zwar durch einen menschlichen Calamus vermittelt, aber nur durch den göttlichen Spiritus gewirkt werden.

Joh. XXI, 22b und 23.

Ἐξῆλθεν οὖν ὁ λόγος οὗτος εἰς τοὺς ἀδελφούς· ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει. Καὶ οὐκ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει, ἀλλ' ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ;

Uns ist dieser Vers immer darum als besonders wichtig erschienen, weil er es bezeugt, mit welch unbedingter und zarter Treue sich Johannes selbst unter den Buchstaben des Wortes Gottes beugt. Der HErr hatte bezüglich des Johannes zu Petrus gesagt: *ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ;* An die Fersen dieses Wortes hatte sich nun eine menschliche Tradition geheftet: *ἐξῆλθεν οὖν ὁ λόγος οὗτος*. Welche Stellung nimmt nun zu dieser Tradition Johannes ein? Man erwartet von ihm eine Auslegung. Er giebt sie nicht. Das Wort Jesu, weil es hier dem Gebiet der Prophetie angehörte, läßt sich nicht auslegen. Man muß demüthig warten, bis es der HErr durch seine Erfüllung auslegen wird. Zu solchem Warten ist Johannes freudig bereit. Er weist nur das vorschnelle Urtheil zurück, *ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει;* er verweist die Gemeinde einfach an den Wortlaut des Jesuswortes: *ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν κ. τ. λ.* Wenn sich aber Johannes, der als eins der allervornehmsten Gefäße bei der theopneustischen Arbeit Gottes des heiligen Geistes hat dienen dürfen, so unbedingt beugt unter die Schrift, so ist das das denkbar stärkste Zeugniß, daß er die ihm geschenkte Offenbarung nicht als sein, sondern als des heiligen Geistes Werk ansieht. Der Scriba darf nicht in das Amt des Autors greifen. — An dies Wort schließt sich äußerlich durch den Context, innerlich durch den Connex:

Joh. 21, 24.

Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα.

Da steht der *μαρτυρῶν* da als *γράψας*, aber sein *εἰδέναι*, daß seine *μαρτυρία ἀληθής* ist, ruht natürlich nicht auf der fides humana, sondern auf der Autorität des dictirenden Geistes.

Joh. XXI, 25.

Εστι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, οὐδὲ αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία.

Dies Wort ist bekanntlich von der römischen Kirche vielfach gemißbraucht worden als angebliches Zeugniß für die Nothwendigkeit der Tradition, welche jene *καὶ ἄλλα πολλά* festzustellen habe. Der Chorführer war hier der Jesuit Andradius, aber gründlich abgefertigt hat ihn Chemnitz [1]), der zur Beleuchtung einen bedeutungsvollen Ausspruch Augustins [2]) anzieht; und wirklich haben die beiden lieben Väter der lutherischen und der alten Kirche das punctum saliens meisterlich getroffen.

Das Johanneische Zeugniß in den Briefen.

I. Joh. 1, 1—4.

Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν καὶ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν . . . . . καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη.

Hier begegnet uns eine Reihe von Aussagen, die durch die äußere Folge der Glieder, wie durch die innere Fügung ein überaus kräftiges Johanneisches Zeugniß für die Theopneustie sind. Der Inhalt der Verkündigung des Epikolpios ruht auf Autakoë und Autopsie (*ἃ ἀκηκόαμεν καὶ ἑωράκαμεν*). Dies *ὁρᾶν* und *ἀκούειν* hatte sich in der Herrlichkeitsgeschichte dem Auferstandnen gegenüber gesteigert bis zur Höhe eines *θεάσασθαι* und eines

[1]) Chemnitz, Examen, pag. 24. C. sagt in seiner geistvollen Weise: Quare vero Spiritus Sanctus non voluerit, singula conscribi, rationem reddit Johannes: non ut ex scrinio pectoris pontificis Romani titulo et praetexta traditionem quidvis in ecclesiam eructaretur, sed quia mundus, inquit, non caperet. Also nicht einen Freibrief für den römischen Stuhl, sondern ein testimonium majestatis für das Wort Gottes enthält Joh. 21, 25.

[2]) Augustin bei Chemnitz, Examen l. l.: Intelligendum hoc esse non de mole librorum, nec de locali capacitate, sed quod Spiritus Sanctus nostri habuerit rationem, et ea elegerit conscribenda, quae in hac infirmitate credentes capere possent. Grata igitur mente et reverenter debemus illud Spiritus Sancti amplecti et osculari beneficium, quod ad nostram se demiserit infirmitatem, et noluerit illam nimium onerare.

ψηλαφῆσαι. Weil aber das, was sie gesehen, die ζωὴ φανερωθεῖσα ist, so konnte ihnen diese Botschaft nur coelitus geschenkt werden. Uebrigens begegnet uns auch hier derselbe heilige Parallelismus zwischen μαρτυροῦμεν und γράφομεν. Ist aber der Inhalt zwischen Zeugniß und Schrift identisch, so muß auch beim Schreiben, das ist bei der schriftlichen Fixirung des Zeugnisses, die Arbeit des heiligen Geistes eine gleich intensive gewesen sein, wie bei der mündlichen Verkündigung. Die hohe Bedeutung von I. Joh. 1, 1—4 haben Athanasios[1]) und Johann Gerhard[2]) wohl erkannt.

I. Joh. 5, 6b.

Καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.

Dies Wort bringt ein hochwichtiges ganz neues Moment zur Klarstellung des neutestamentlichen Inspirationsbegriffes bei.

Der HErr sagt Joh. 15, 27 von dem Parakleten: ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ. Es ist also das Amt des heiligen Geistes zu zeugen, und weil der Kern seines Zeugnisses das Zeugniß von Christo ist, so ist es also schließlich sein Amt zu zeugen von Christo, und zwar ist dies Zeugniß wieder ein doppeltes. Ein Zeugniß hat er abgelegt, da er das Wort Gottes eingab, ein Zeugniß legt er alle Tage ab, wenn er das Wort Gottes auslegt. Das erste Zeugniß hat sich in der Schrift vollzogen, das andre vollzieht sich im Herzen. Durch das zweite Zeugniß wird das erste den Gläubigen innerlich gewiß gemacht. Wenn ich es in meinem Herzen erfahren darf: καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, dann erfahre ich es auch innerlich ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. Das testimonium internum Spiritus sancti, wiefern wir es beim ernsten Forschen in der Schrift am eignen Herzen spüren, legitimirt uns das testimonium externum Spiritus sancti, welches er niedergelegt hat in der Schrift. Hier

[1]) Athanasios I., 540 A. I., 597 B. I., 618 B.

[2]) Gerhard loco I., 164: Haec scribimus vobis, ut gaudium vestrum sit perfectum observa: 1) Eadem, quae annuntiarunt apostoli, ipsi etiam scripserunt, ut patet ex v. 3. Jam vero omnia necessaria annuntiaverunt. Ergo etiam omnia necessaria scripserunt. 2) Johannes loquitur non de se solo, sed de omnibus reliquis N. T. scriptoribus. 3) Scripturae finis et effectus statuitur, ut gaudium piorum sit perfectum.

wird uns ein Kanon proclamirt, den die moderne Kritik zu ihrem größten Schaden fast völlig außer Acht gelassen. Hätte sie ihn vor allen Dingen angelegt an diejenigen kanonischen Schriften, deren irdischer Schreiber Johannes gewesen, so würde der *ἀλήθεια*–Charakter dieser Schriften aus dem innern *μαρτυρεῖν* des *πνεῦμα* sich mit zwingender Nothwendigkeit ergeben haben.

I. Joh. 5, 7.

Ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν.

Es leuchtet ein, daß diese Stelle nicht nur von der höchsten Bedeutung für die Trinitätslehre, sondern auch für die Inspirationslehre ist. Ja sie ist derjenige Locus, der die beiden hohen Artikel von der Trinität und von der Inspiration in ihrer heiligen Relation zu einander darstellt, wiefern sie von allen drei heiligen, göttlichen Personen des einen heiligen Wesens ein *μαρτυρεῖν* aussagt und so einen Abglanz trinitarischer Herrlichkeit auf das Wort Gottes fallen läßt.

Freilich bei dem gegenwärtigen Stande der Kritik über I. Joh. 5, 7, dessen Authentie die Meisten aufgegeben haben, wird den auf dies Wort gebauten Schlüssen über die Theopneustie von vielen Seiten die volle Beweiskraft abgesprochen werden. Wir persönlich sind von der Echtheit von I. Joh. 5, 7 völlig überzeugt. Für uns wird sie durch innere Gründe ganz bestimmt legitimirt. Ein Interpolator oder Glossator hätte sicherlich nicht *λόγος* sondern *υἱός* geschrieben, während es dem inspirirenden heiligen Geiste sehr nahe lag, dem Johannes, dem er im Prolog: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* dictirt hatte, die Herrlichkeit der zweiten Hypostase auch hier unter dem Namen *λόγος* zu zeigen, zumal dadurch eine wunderbare Harmonie sich ergiebt mit dem nächsten Verse, der von dem sacramentlichen Zeugniß durch *ὕδωρ* und *αἷμα* redet. Da soll denn diesem Zeugniß gegenüber das Zeugniß des Wortes fest ruhen auf dem *ΛΟΓΟΣ*. Daß V. 7 wesentlich dogmatisch componirt ist, hat zwar in weiten Kreisen ihn in Mißcredit bringen helfen, aber es spricht grade für seine Johanneische Authenticität, da ja grade der erste Brief Johannis

nächst dem Römer- und Gataterbriefe die am meisten dogmatisch gebaute Schrift des ganzen Kanon ist.

Wie aber ist die Thatsache zu erklären, daß in vielen alten, oder wenigstens für sehr alt gehaltnen Codices I. Joh. 5, 7 fehlt? Wir theilen die Ansicht, die schon die Historia tripartita[1]) ausgesprochen hat, und die von Hieronymus[2]) vertreten wird:

Arianorum fraude fuisse hunc versiculum erasum.

und wir halten für den eigentlichen Urheber dieses Betruges den Eusebios Pamphilu. Die große Charakterschwäche, die Eusebios in den arianischen Kämpfen gezeigt, läßt ihn an sich einer solchen strafbaren Ausmerzung innerlich fähig erscheinen. Aeußerlich ausführbar aber war sie für keinen der Alten eher, als für ihn. Constantin der Große hatte den hochherzigen Entschluß gefaßt, 50 der vornehmsten Kirchen seines Reiches mit Bibelcodices zu versehen. Den Auftrag, diese *πεντήκοντα σωμάτια*[3]) zu beschaffen, ertheilte er nun an Eusebios. Da bot sich für einen charakterschwachen Parteigänger des Semiarianismus die hochwillkommene Gelegenheit, zu gleicher Zeit eine große Zahl von Bibelhandschriften ohne I. Joh. 5, 7 in die Christenheit hineinzuwerfen, und da diese 50 Exemplare alle den Bibliotheken der angesehensten Kirchen des Reiches eingefügt wurden, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß etliche von den jetzt ältesten Handschriften in grader Erbfolge von einigen dieser Eusebianen abstammen können. Daß in Handschriften, die älter sind, als der Sinaïticus und Vaticanus, die lectio recepta gestanden haben muß, geht aus Citaten bei Cyprian und Tertullian auf das Bestimmteste hervor. Warum übrigens in der ersten Ausgabe der deutschen Bibel Luther I. Joh. 5, 7 ausgelassen hat, sagt Quenstedt[4]); er giebt aber auch den Grund an, warum

---

[1]) Historia tripartita, lib. XII., c. 4.

[2]) Hieronymus praef. in epist. con.

[3]) Eusebios, Vita Constant. IV., 38. Confer. The Quarterly rewiew No. 308, Aug. 1882, pag, 380.

[4]) Quenstedt I., 347. 348: Omissus etiam est hic versus in versione Germanica priori B. Lutheri, quod inde factum videtur, quod ejusmodi exemplari usus sit Theander (der Gottesmann, das ist Luther) in quo is praetermissus fuerit.

unser Vers in späteren Ausgaben von Luthers Uebersetzung aufgenommen worden[1]). Die Acten über I. Joh. 5, 7 sind zu schnell geschlossen. Das Todesurtheil ist ein Justizmord. Wir hegen die bestimmte Hoffnung, daß eine Revision des Processes zur Cassation dieses Todesurtheils führen wird. Kommt aber die Zeit, wo die gläubige Theologie wieder einstimmig für die Echtheit von I. Joh. 5, 7 eintreten wird, dann werden auch die mächtigen Consequenzen der Stelle für die Theopneustie mit verdoppelter Kraft wirken. Uebrigens bitten wir zur Orientirung über den in den Tagen des Rationalismus um diese Stelle geführten Kampf den Literaturnachweis bei Brettschneider[2]) zu vergleichen.

II. Joh. 12.

Πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν, οὐκ ἠβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος.

Bekanntlich hat die römisch-katholische Kirche für ihre Traditionslehre sich auf diese Stelle zu berufen versucht. Wir bitten hierüber Calov[3]) zu vergleichen. Genau besehen aber verleiht unsre Stelle Rom auch nicht den geringsten Rechtstitel zu solchem Mißbrauch. Das *πολλὰ* kann gar nicht von der Bezeugung der Heilslehre verstanden werden; denn in diesem Stück war ja die *ἐκλεκτὴ Κυρία* und *τὰ τέκνα αὐτῆς* festgegründet, ihre Hausgenossen gehörten zu den *περιπατοῦντες ἐν ἀληθείᾳ*. Die einzige Gefahr aber, welche an die Kyria herantreten konnte, nämlich sich von den sie umgebenden Einflüssen zum Doketismus verleiten zu lassen, wird ja eben in dem Briefe selbst, also durchs geschriebne Wort Gottes überwunden. Da wird von den *μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί* gewarnt. Das Uebrige, den seelsorgerlichen Verkehr, den Verkehr von Herz zu Herz, verschiebt der Apostel auf das *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*, um ihn dann zu pflegen *στόμα πρὸς στόμα*.

---

[1]) Quenstedt, l. l.: Postquam vero apparuit, verba illa in vetustissimis et probatissimis codicibus Graecis inveniri, ab aliquo veteribus adduci et a contextu eadem requiri, non dubitarunt nostrates versioni Lutheri ea inserere.

[2]) Brettschneider, Dogmatik, p. 475 Anmerk. 307 und 476 Anm. 308.

[3]) Calov I., 315.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Parallelstelle:

III. Joh. 13.

Daß hier anstatt *χάρτου καλάμου* steht, ändert an dem Sachverhalt nichts.

Uebrigens hat Johannes, als sein Feierabend herannahte, und als er die Stunde kommen sah, daß die *μαρτυρία στόμα πρὸς στόμα* aufhören werde, seine *μαρτυρία* als *ΓΡΑΦΗ* vom heiligen Geiste fixiren lassen. Da ist er *διὰ χάρτου καὶ μέλανος* im vierten Evangelium gekommen. — Wir dürfen nach dem Vorhergehenden die Ausbeute für die Theopneustie aus den Briefen des Johannes dahin präcisiren, daß sie flammende Zeugnisse für den Realismus des Johanneischen Inspirationsbegriffs enthalten.

Das Johanneische Zeugniß der Apokalypse.

Die Ueberschrift zeigt schon, daß uns die Johanneische Authentie der Apokalypse völlig feststeht. Unsre Ueberzeugung von der Echtheit ruht zunächst auf der Thatsache, daß die äußeren Zeugnisse so alt, so zahlreich, so einstimmig sind, daß in diesem Stück keine Schrift des neutestamentlichen Kanon der Apokalypse überlegen ist. Gaussen[1]) hat mit seltner Gründlichkeit und Vollständigkeit den Nachweis geliefert, wo in den ersten fünf Jahrhunderten uns Citate aus der Apokalypse begegnen. Wir heben, indem wir ausdrücklich auf Gaussens Meisterleistung verweisen, aus unsern eignen Quellenhebungen nur einige Hauptpunkte hervor. Irenäus[2]), der geistliche Enkel des Johannes, citirt die Offenbarung: sed et Johannes, domini discipulus, in Apocalypsi u. s. w. Justin, der Märtyrer[3]), bezeichnet den Schreiber der Apokalypse als: *ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ.* Darum zählt Eusebios[4]) die Offenbarung zu den Homologumenen, macht aber die absprechende Bemerkung:

---

[1]) Gaussen, Le Canon I., pag. 393: L'Apokalypse est de toutes les Ecritures du Nouveau Testament celle, qu'on trouve le plus souvent et le plus puissamment attestée dans les monuments de l'église primitive. Der Nachweis im Einzelnen folgt dann von p. 393—429.

[2]) Irenäus, haeres. IV., 20. 11.

[3]) Justin, dial. c. Tryph.

[4]) Eusebios, hist. eccles. III., c. XXV., p. 97 B.

ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴ γε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν, περὶ ἧς τὰ δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα. Man hört deutlich heraus, daß sich Eusebios in den Inhalt der Apokalypse nicht zu finden wußte, aber so stark wirkt doch auf ihn die äußere Bezeugung, daß er seine Ausfälle gegen dies Buch nicht bei dem Katalog des Kanon selbst zu machen wagt, sondern für später in Aussicht stellt. Es will uns scheinen, als wollte er hierdurch seine Stellung zur Apokalyse als Privatmeinung charakterisiren. Er hat übrigens später sein Versprechen eingelöst[1]) und über die Offenbarung ein arges Verdict gefällt. Er sagt, um ihr Verhältniß zum vierten Evangelium und zu den Johanneischen Briefen klar zu legen: Ἀλλοιοτάτη δὲ καὶ ξένη παρὰ ταῦτα und wundert sich dann über ihre ἰδιώματα βαρβαρικά und ihre Σολοικίζοντα. Uebrigens hat dies abfällige Urtheil des Eusebios die alte Kirche in der vollen Werthung der Apokalypse nicht aufzuhalten vermocht. Athanasios hält sie sehr hoch, werthet sie wiederholt dogmatisch und citirt sie neunmal[2]), darunter einmal ausdrücklich mit dem Introitus: λέγοντος τοῦ Ἰωάννου. Bei Basileios[3]) ist uns zwar nur ein Citat begegnet, dies eine aber ist zugleich ein Zeugniß für die Johanneische Authentie, wiefern es eingeleitet wird: ἀλλ' αὐτὸς ἡμῖν ὁ εὐαγγελιστὴς ἐν ἑτέρῳ λόγῳ εἰπών κ. τ. λ. Dagegen ist es auffallend, daß Gregor von Nazianz[4]) in dem Carmen über den Kanon, in dem er doch für die Paulinische Authentie des Hebräerbriefes und für den zweiten Petribrief eintritt, über die Apokalypse völlig schweigt und durch den exclusiven Schlußsatz: Εἴ τι δὲ τούτων ἐκτὸς οὐκ ἐν γνησίοις eine eigenthümliche Schärfe giebt. Dagegen findet sich unsre Schrift bei Chrysostomos[5]) reichlich und bei Gregor[6]) dem Großen

[1]) Eusebios, hist. eccles., lib. VII., cap. XXV., p. 276.

[2]) Athanasios I. 459 A, 461 D, 541 D, 267 C, 436 A u. s. w.

[3]) Basileios II., 51 D ad Eunom.

[4]) Gregor Naz., Carmen de lib. Can., Moskau 1780, p. 23:
Δέκα δὲ Παύλου τέσσαρες τ' ἐπιστολαί
Δύο δὲ Πέτρου. —
Uebrigens ist uns wenigstens auch bei Gregor von Nyssa nie ein directes Citat aus der Apokalypse begegnet.

[5]) Chrysostomos z. B. II. 187 A u. II. 150 D.

[6]) Gregor Magn., Opera, Paris 1862. Tom. V. S. Patrii Expos. lib. VII., pag. 1107 und Tom. V. Alulfi Expos., pag. 1398—1424.

außerordentlich häufig angezogen. Es ist ja bekannt, daß die Apokalypse auch im Zeitalter der Reformation noch durch manches Feuer hindurch mußte. Luther, der mit wahrer Meisterschaft die herrlichen Einzelstellen der Offenbarung übersetzt hat, vermochte sich doch in den Geist des ganzen Buches zuerst nicht recht hineinzufinden, wie J. P. Lange[1]) meint, wohl darum, weil er in ihr zu wenig Rechtfertigungslehre fand. Später neigte sich Luther immer mehr der entschiednen Anerkennung der Offenbarung St. Johannis zu[2]), und seine anfängliche Abneigung ist für die evangelische Kirche nicht maßgebend gewesen. Die Apokalyse hat, wie Philippi[3]) schön sagt: nicht nur der christlichen Urkirche sich bewährt, sondern auch die Feuerprobe der Reformationszeit überstanden, denn jene raschen Urtheile sind von der lutherischen Kirche nicht angenommen, sondern bald zurecht gestellt worden.

Die Frage bezüglich der Apokalypse hat aber auch noch eine große Zukunft. Sie ist das prophetische Buch des neuen Bundes, darum hat sie eine wachsende Herrlichkeit. Je mehr die Weissagung ihrer Erfüllung entgegen geht, je näher wir dem jüngsten Tage rücken, desto voller wachsen wir in die Würdigung der Apokalypse hinein. Mit Recht sagt Philippi[4]): „Die Apokalypse wird sich erst dann für die Kirche als solche als canonische Schrift erwiesen haben, wenn ihre dunkle Weissagung erfüllt sein wird.“ Wir dürfen hinzufügen, daß grade so, wie der Mißbrauch, den viele verworrene und phantastische Apokalyptiker unsrer Tage mit unsrer Schrift treiben, zu Unrecht ihr theologisches und theopneustisches Ansehen geschädigt hat, auch der wahre Gebrauch der Apokalypse zu ernsten, tief eindringenden, echt theologischen Studien ihre Herrlichkeit wieder mehr zeigen wird. Wird die Theologie wieder den Schwerpunkt ihrer Arbeit in dogmatischen Studien finden, wird sie insbesondre die Artikel von der Kirche und den letzten Dingen zum Gegenstande gründlicher Einzeluntersuchungen machen, dann wird sie die Apokalypse auch dogmatisch wieder mehr werthen lernen. Wenn dann mit keuscher lutherischer

---

[1]) J. P. Lange, Die Offenbarung. Bielefeld, 1871, pag. 46.

[2]) Eberle, Luthers Glaubensrichtung, pag. 51.

[3]) Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, Gütersloh 1883, I., pag. 167.

[4]) Philippi l. l. pag. 165.

Beugung unter das geschriebne Wort Gottes nach der Paulinischen Regel Gal. 4, 24: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* auch in der Apokalypse treu und tief gegraben werden wird, dann wird sie in neuverklärter Schöne der Kirche des HErrn sich darstellen, nicht nur in ihrer erbauenden Kraft. Hier müssen wir zum Schluß noch unsern Dissensus mit Philippi constatiren. Letzterer[1]) unterscheidet für die dogmatische Beweisführung zwischen einer norma normans und einer norma normata. Das Letztere ist ihm auch für die dogmatische Arbeit die Apokalypse ganz, den Charakter der ersteren spricht er ihr für jenes Gebiet ab, während sie ihm nach Seiten ihrer erbaulichen Kraft[2]) theopneustischer Herkunft und mit allen Schriften des Kanon gleichwerthig ist. — Hier vermögen wir den Spuren des theuren D. Philippi nicht zu folgen. Von der Unterscheidung zwischen norma normans und norma normata zu der andern zwischen Proto- und Deuterokanonisch, ja zu der dritten zwischen Homologumena und Antilegomena ist kein sehr großer Schritt. Uns ist auch für die Dogmatik die Apokalypse als kanonische Schrift einfach norma normans. In diesem Sinne schöpfen wir nun aus ihr auch für die Lehre von der Theopneustie, und hier grade stehen wir vor einer reichen Ausbeute. Enthält doch besonders die Apokalypse eine große Zahl von Selbstaussagen über ihren theopneustischen Charakter. Es ist Gaussen[3]) nicht entgangen, wie außerordentlich weitgreifend und weitgehend die Ansprüche sind, welche die Offenbarung St. Johannis für ihren Inspirations-Charakter erhebt und daher, daß in unsern Tagen es Vielen so schwer wird, es zu einer realen Inspirationslehre zu bringen, leitet er die Abneigung unsres Geschlechtes gegen die Apokalypse ab.

Apokalypse 1, 10.

Ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην, ὡς σάλπιγγος λεγούσης· ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις.

[1]) Philippi l. l. pag. 169.

[2]) Philippi l. l. pag. 170.

[3]) Gaussen, Le Canon I., pag. 394: Ce fut au troisième et au quatrième siècle a doctrine d'un millenium, mal compris, qui les (die Feinde) lui suscita, mais c'est surtout à cause de ses incontestables prétentions à la théopneustie la plus entière, qu'elle en a tant trouvé de nos jours.

In dem vorangehenden V. 9 tritt die Person des Apokalyptikers in den Vordergrund. Da heißt es: Ἐγὼ Ἰωάννης. Auch im Anfang unsres V. 10 bleibt sie noch im Vordergrunde, aber nicht mehr als das, was sie an sich ist, sondern sie erscheint schon als erhoben in eine geweihte Sphäre. Sie lebt ἐν πνεύματι, es ist die κυριακὴ ἡμέρα, der Sonntag, wie wir mit Lange übersetzen. — So lange der Apostel draußen ist, ist er in Activität (V. 9), ist er aber ἐν πνεύματι, so wird er in eine völlige Passivität versetzt. Ihm bleibt nur das ἀκοῦσαι, das λέγειν geht ganz allein aus von der φωνὴ μεγάλη ὡς σάλπιγγος, und diese hört er nicht etwa vor sich, als sollte zwischen der φωνή und dem ἀκούων irgend ein Zusammenwirken stattfinden, sondern er hört sie ὀπίσω μου. Der Befehl aber, den die φωνή ihm giebt, lautet nicht etwa blos: λάλησον, sondern er lautet γράψον und πέμψον. Daß sich also die Schreiber des Wortes Gottes schlechthin passiv verhielten, daß lediglich der himmlische Autor activ ist, das hat uns wohl Apok. 1, 10 klar gezeigt. Mit besondrer Energie aber tritt uns derselbe Gedanke entgegen in den Sendschreiben.

Apokal. 2, 1. 8. 12. 18.
„ 3, 1. 7. 14.

Man kann die sieben Sendschreiben, welche sich Apokalypse 2 und 3 finden und besonders die Verse, mit denen sie beginnen, nicht lesen, ohne den bestimmten Eindruck zu gewinnen, daß diese sieben Edelsteine des Kanon unmittelbare Dictate des HErrn an Johannes sind. Der Imperativ γράψον, hinter welchem der HErr immer sich direct redend einführt, protestirt gegen jede andere Deutung, und wenn hier das Dictat nicht ausgeht vom heiligen Geist, sondern vom Sohne, so kann uns das nicht mehr befremdlich sein, nachdem wir in den Prolegomenen gezeigt, daß die theopneustische Arbeit ein Werk des Deus triunus ist, daß sie eben nicht pneumatopneustisch, sondern theopneustisch ist. Warum aber grade hier der Sohn der dictans ist, das können wir ahnen, handelt es sich doch hier um die Verfassung der sieben Gemeinden als lebendige Glieder unter dem einen Haupte Christo, und die Thatsache dieser gliedlichen Gemeinschaft durch eigenste Worte zu fixiren, war dem HErrn Bedürfniß. Für uns, denen auch

in dogmatischer Beziehung die Apokalypse norma normans ist, stehen die angezognen Verse in Kap. 2 und 3 gradezu auf der Höhe von Grundstellen für die Dictat-Theorie, aber auch der, welcher die Offenbarung Johannis dogmatisch geringer werthet, lasse sich einfach für obige Theorie Actor. 1, 16 und Actor. 28, 25 die norma normans sein, und dann bleibt ihm immer noch Apok. 2 und 3 eine starke norma normata im Philippischen Sinne.

Apok. 14, 13. Apok. 19, 9. Apok. 21, 5.

Wir fassen diese drei Zeugnisse zu einer besondern Gruppe zusammen. Sie haben das miteinander gemein, daß jedes von ihnen ein besonders köstliches, in das Glaubensleben der Gemeinden tief eingedrungnes und absonderlich populär gewordnes Einzelwort der Apokalypse mit dem Strahlenglanze eines unmittelbaren Dictates von Jesu Lippen umgiebt. Da ist es 14, 13 das: *μακάριοι οἱ νεκροί*, da ist es 19, 9 das: *μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον κ. τ. λ.*, da ist es Kap. 21, 5 das große Wort: *ἰδοῦ, καινὰ πάντα ποιῶ*, und an der zweiten und dritten der angezogenen Stellen wird von diesen Worten ausdrücklich ausgesagt: *οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοί εἰσι τοῦ θεοῦ* oder *οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν.*

Apok. 22, 18. 19.

Μαρτυρῶ ἐγὼ παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου· Ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ᾽ αὐτὸ, ἐπιθήσει ὁ θεὸς ἐπ᾽ αὐτὸν τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. καὶ ἐάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς.

Hier wird die Apokalypse, das *βιβλίον τοῦτο*, ausdrücklich genannt *οἱ λόγοι τῆς προφητείας*, und es wird dann die Schrift in ihrer absoluten Herrlichkeit und abgeschlossenen Majestät gezeigt. Sie ist ein unantastbarer Kanon, dem gegenüber das *ἐπιθεῖναι*, wie das *ἀφελεῖν* in gleicher Weise Sünde ist. Das *ἐπιθεῖναι* ist die Sünde derjenigen, die Schrift und Tradition mischen und Gotteswort und Menschenwort als gleichwerthig durcheinander würfeln. Das ist die Sünde des Romanismus,

der der Schrift gegenüber additionell verfährt. Das ἀφελεῖν ist die Sünde derer, die die Schrift nicht in ihrer Ganzheit anerkennen, sondern aus derselben diejenigen Abschnitte sich herausschälen, welche ihnen passen. Das ist die Sünde des Rationalismus, der der Schrift gegenüber subtractiv verfährt. Beide Sünden haben das miteinander gemein, daß sie, wieweit sie intellectuellen Ursprungs sind, wurzeln in der Verkennung der specifischen Herrlichkeit der Schrift und, insoweit sie ethischen Ursprungs sind, stammen aus einer argen Ueberschätzung des eignen Ich. Die Bedeutung der Apokalypse für die Theopneustie ist übrigens von Chemnitz[1]), Quenstedt[2]) und Calov[3]) gebührend hervorgehoben worden.

Das Gesammtresultat der exegetischen Untersuchung.

Wir ziehen das Facit für den Leser nicht, überlassen dasselbe ausdrücklich dem Eindruck, den die Untersuchung der vornehmsten Beweisstellen auf ihn machen wird. Für uns dagegen ziehen wir ganz unbedenklich die Summa dahin, daß das ernste betende Ringen mit den behandelten Schriftstellen uns fest auf die Seite derjenigen gestellt hat, denen der Deus triunus und in specie der spiritus sanctus der alleinige Autor des Wortes Gottes ist, so zwar, daß für die Apostel nur die Stelle übrig bleibt, daß sie die amanuenses und notarii des heiligen Geistes gewesen sind.

---

1) Chemnitz, Exam. 638 B.

2) Quenstedt I., 65 b u. 66 a.

3) Calov I., 613.

Anhang.

Der Stein des Anstoßes.

§ 1.

Die Lesarten.

Der Befund unsrer exegetischen Untersuchungen ist der Verbal-Inspiration im strengsten Sinne überaus günstig. Er hat uns gezeigt, daß die biblischen Schriftsteller beider Testamente sich als verbaliter inspirirt und unter dem Dictat des heiligen Geistes stehend gewußt, daß sie sich niemals für die Autoren, sondern immer nur für die scribae gehalten.

Nicht minder günstig aber werden sich für die Verbal-Inspiration unsre dogmengeschichtlichen Untersuchungen stellen. Wir werden sehen, daß ein ganzes Heer der Großen im Reiche Gottes, daß ganze innerlich und äußerlich reich gesegnete Perioden unentwegt die Verbal-Inspiration bekannt haben.

Ehe wir aber die Freude über den exegetischen Fund voll genießen, ehe wir der Freude über das dogmengeschichtliche Resultat mit unverletztem Gewissen entgegengehen dürfen, müssen wir in die Erörterung einer Frage eintreten, die in der That große Schwierigkeiten birgt. Wir meinen die Frage über die verschiednen Handschriften und die in denselben begegnenden Lesarten.

Wir gestehen rückhaltslos zu, daß hier die einzigen wirklichen Schwierigkeiten liegen, und daß die Gegner der Verbal-Inspiration wenigstens einen Schein des Rechtes haben, von ihrem antiverbalen Standpunkte aus eine leichtere Lösung dieser Frage zu verheißen.

Zwar die Inspirationslehre an sich berührt diese Frage gar nicht, ja sie streift sie nicht einmal leise. Die absolute Autorschaft des heiligen Geistes steht hoch erhaben über ihr, auch hier erfüllt sich: und der HErr stand oben auf der Leiter. Eine andre Frage aber, die mit der Inspirationsfrage eng verschwägert ist, wird allerdings von der Frage wegen der Handschriften und Lesarten nahe berührt. Ich meine die Frage, ob wir denn auch wirklich das verbaliter inspirirte Wort in allen seinen Theilen in genau derselben Form vor uns haben, in der es durch den Mund Gottes gegangen ist, oder ob nicht etwa im Laufe der Jahrhunderte das Wort Gottes unter den Händen der Abschreiber eine, sei's auch nur in unwesentlichen Stücken veränderte Gestalt angenommen hat. Nicht um die Autorschaft, sondern um die Integrität des Wortes Gottes also handelt es sich bei dieser Frage.

Wir bitten hierzu den bedeutendsten Vertreter der Verbal-Inspiration aus dem Schoße der reformirten Kirche unsrer Tage, Gaussen, zu vergleichen. Er sagt[1]): „Ne confondez pas deux ordres de faits absolument distincts, celui de l'inspiration première des écritures et celui de l'intégrité actuelle des copies" und er fährt bald darauf fort[2]): „Inspiration du premier texte, intégrité des copies subséquentes: ce sont deux ordres de faits absolument différents et séparés l'un de l'autre par des milliers de stades et des milliers d'années."

Wir möchten ja nicht dahin mißverstanden werden, als handle es sich bei dieser Frage um die erste Niederschrift des Wortes Gottes. Um diese handelt es sich vielmehr gar nicht, denn daß das *λέγειν* und das *γράφειν* beides in völlig gleicher Weise unter den Inspirationsact selber fällt, das hoffen wir in unsern exegetischen Untersuchungen erwiesen zu haben; sondern es handelt sich lediglich um die Abschriften des vom heiligen Geiste ursprünglich dictirten, also des eigentlichen Urtextes. Daß auch diese Abschriften unter der besondern Prophylaxe des heiligen Geistes stehen, dafür fehlt uns ein ausdrückliches Verheißungswort, wenn wir auch wissen, daß es dem HErrn eigen ist, das zu erhalten,

---

[1]) Gaussen, Théopneustie, deuxième Edition. Paris 1856, pag. 241.

[2]) Gaussen, Théopneustie, pag. 242.

was er geschaffen hat, wenn wir auch wissen, daß der himmlische Baumeister, der doch nun einmal das Heil unsrer Seelen und den Bau seiner Kirche auf sein allein seligmachendes und unfehlbares Wort hat gründen wollen, nimmermehr zulassen konnte, daß Sturm und Wetter die Fundamente dieses Baues zerstören durften.

So steht die Frage in thesi, in praxi aber steht doch fest, daß es in den einzelnen Codices lesartliche Verschiedenheiten giebt. Zählt man die Lesarten, so frappirt ihre große Zahl, Tholuck[1]) redet von 5000; sichtet man sie aber auf ihre Erheblichkeit hin, so ist freilich das Resultat ein viel günstigeres. Selbst Tholuck muß zugeben, daß die meisten Lesarten unwesentlich sind, und nur für etliche, wie für I. Joh. 5, 7, nimmt er den Charakter wesentlicher Lesarten in Anspruch. Es entsteht nun die hochwichtige Frage: Wie ist für die Bekenner der Verbal-Inspiration die möglichst größte Garantie zu schaffen, daß wir das Wort Gottes wirklich in derjenigen Integrität vor uns haben, wie es aus dem Dictat des heiligen Geistes hervorgegangen ist?

Wir antworten darauf unbedenklich: Es müssen die besten Kräfte ihre Lebensaufgabe darin sehen, an den Varianten mit ehrlichem Forscherfleiß zu arbeiten.

Da könnte Jemand sagen, diese Arbeit sei schon gethan.

Und wirklich muß ja zugegeben werden, daß, wenn es sich nur darum handelte, die Varianten zu constatiren und nach der Meinung des Forschers für eine derselben sich in jedem Falle zu entscheiden, den Lesarten gegenüber bereits eine mit immensem Fleiß vollbrachte Arbeit vor uns liegt. Kennicott hat 581, Rossi 680 hebräische Handschriften verglichen, Griesbach allein zu den Evangelien 335, Scholz 674[2]).

Das ist aber nur die allererste Vorarbeit. Es ist durch sie nur das Rohmaterial herbeigeschafft. Es muß eine Textkritik nun erst beginnen, eine Kritik mit brennender Liebe zum geschriebenen

[1]) Tholuck, Die Inspirationslehre. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1850, p. 329.

[2]) Gaussen l. l. pag. 247.

Worte Gottes gethan, eine positive, pneumatische Kritik, bei der der Kritiker sich als einen miles Christi weiß und seine Ehre darin sucht, mit voller wissenschaftlicher Gründlichkeit, aber auch mit hochschlagendem Herzen und mit für die Ehre seines HErrn wachem und zartem Gewissen der angefochtenen Schrift Ritterdienste zu leisten.

Diese kritische Arbeit denken wir uns als in zwei Hauptaufgaben sich zerlegend.

Es müssen die Lesarten zuerst nach der Kategorie ihrer Erheblichkeit in zwei Klassen zerlegt werden. Es müssen von den 5000, welche Tholuck als legio fulminatrix in den Streit führt, vorweg diejenigen ausgesondert werden, welche auf den Sinn des Verses, in welchem sie sich vorfinden, absolut keinen Einfluß haben, ja ihn auch nicht einmal leise anders schattiren. Die Zahl dieser unerheblichen Lesarten ist Legion. Zieht man sie von den Tholuck'schen 5000 ab, so würde von ihnen nur ein verhältnißmäßig kleines Häuflein übrig bleiben, und das Schreckensgespenst würde sich in einen immerhin noch Respect einflößenden, aber doch die Hoffnung auf Sieg gewährenden Feind reduciren.

Ist diese Sichtungsarbeit gethan, und ist das Residuum von solchen Varianten, die einen wirklichen Einfluß auf den Sinn üben, festgestellt, dann muß jede einzelne Variante Object eingehenden Studiums werden. Es handelt sich hier zunächst um diejenigen Worte, welche die Kritik in der Mehrheit ihrer Vertreter als Interpolationen angesehen und darum aufgegeben hat, also zum Beispiel und vor allem um I. Joh. 5, 7. Hier ist, wie wir an andrer Stelle schon gezeigt, anzuknüpfen an die Historia tripartita und an Hieronymus, welche bekanntlich den Spieß umkehren und die Weglassung dieser Stelle in vielen Codices auf den Betrug der Arianer zurückführen, und an die Arbeit der lutherischen Väter, welche den Vers als echt anerkannt, in die Lutherbibel eingefügt und um des: *ὅτι τρεῖς εἰσιν* willen als Hauptlocus zur Triadologie, und um des *οἱ μαρτυροῦντες* willen als Hauptlocus zur Bibliologie theologisch gewerthet haben. Hier gilt es die treuste Arbeit einzusetzen. Will man nach Matth. 13, 52 ein *γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* sein, so muß man jenem *ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης* ähn-

lich werden, ὅςτις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ ϑησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά. Mit neuen aus der Tiefe geschöpften Argumenten ist um die theopneustische Herrlichkeit jedes einzelnen angefochtenen Gotteswortes auf Tod und Leben zu kämpfen, und im Himmelreich würde der Theologe größer sein, der, sei's auch unter der Schmach der Feinde des Kreuzes Christi, auch nur ein einziges angefochtenes Verslein der Schrift wirklich rehabilitirt hätte, als der, welcher in umfangreichen Bänden in der Logomachie sich geübt, an der Authentie ganzer Schriften zu rütteln. Hier liegt der Punkt, von welchem das πάντα τὸν κόσμον κινήσω abhängt, hic Rhodus, hic salta. Ist die heilige Theologie des Theologen Weib, so ist die Schrift des Theologen Mutter. Alle andern theologischen Aufgaben müssen jetzt hinter die eine zurücktreten, die angefochtene, in ihrer specifischen mütterlichen Dignität verkannte Schrift zu pflegen. Der gläubige Theologe befindet sich den übrigen theologischen Aufgaben gegenüber jetzt in der Lage, in welcher Parzival war, als er zu Conduiramur sprach:

ob ir gebietet frouwe
mit urloube ich schouwe
wiez umbe mîne muoter stê
ob der wol oder wê.

Der Ritterdienst an den angefochtenen Worten muß aber in planmäßiger Weise sich vollziehen. Man prüfe zuerst mit peinlichster Treue Alter und Werth der Handschrift, beziehungsweis der Handschriften, in denen eine umstrittene Stelle fehlt. Man überlasse das Urtheil über das Alter der Codices nicht dem einzelnen Theologen, am allerwenigsten dem glücklichen Finder eines neuen Manuscriptes, da erfahrungsmäßig die berechtigte Freude über den Fund häufig die Klarheit des Blickes und die Objectivität des Urtheils trübt. Man sehe sich die Handschriften, die für besonders alt gelten, ganz genau mit dem schärfsten Vergrößerungsglase an, ob man nicht etwa eine zwar uralte Membrane, aber auf derselben einen verhältnißmäßig jungen Text vor sich hat, also ob die Handschrift nicht ein Palimpsest ist. Hat das Manuscript als Ganzes die Probe bestanden, so sehe man sich wieder ganz genau mit dem Vergrößerungsglase den Zeilenraum an, wo die angefochtene Stelle fehlt, und sehe ge-

wissenhaft zu, ob es sich nicht um eine Radirung handelt, und ob nicht gar, wenn man in denselben Zeilenraum die lectio recepta in demselben Buchstaben-Volumen und denselben Intervallen eingefügt, grade die richtige Raumausfüllung entsteht, und ob nicht die abweichende Lesart, welche jetzt darauf steht, wenn sie länger ist, zusammengedrückte, oder, wenn sie kürzer ist, übertrieben gedehnte Buchstabenformen aufweist. Hat sich auch bei dieser zweiten Prüfung der Theil der Handschrift, um den es sich handelt, als relativ alt erwiesen, so tritt eine dritte Frage an den Kritiker gebieterisch heran. Er hat dann gewissenhaft zu prüfen, ob ein solcher alter Codex auch wirklich seiner Herkunft nach unverdächtig ist. Stellt sich zum Beispiel heraus, daß er aus Kreisen stammt, in denen der Arianismus oder Semiarianismus in irgend einer seiner Abstufungen zu Hause war, daß er also etwa der Enkel oder Urenkel eines Codex aus den umfangreichen Bibliotheken des Eusebios oder Akakios von Cäsarea sein könnte, oder daß er abstammen könnte von einer der 50 Bibelhandschriften, welche auf Befehl Constantin des Großen der Pamphiler für die Hauptkirchen des Reiches veranstaltet, so wäre die Lesart, wenn sie in triadologischer oder christologischer Beziehung eine Abschwächung enthielte, schon sofort als lectio Eusebiana oder Akakia verdächtig. Sollte sie aber auch diese Probe bestehen, so müßte dann an die Variante mit sachlicher Kritik herangetreten werden. Diese Kritik aber müßte sich auf völlig neuen, echt evangelischen Grundlagen auferbauen. Ihre Loosung müßte zu Ehren des evangelischen Formalprincipes lauten: Schrift, nicht Tradition. Sie hätte nicht zu fragen, was sagt Griesbach, oder Lachmann, oder Tischendorf zu dieser Stelle — das wäre ja Tradition, sondern sie hätte in erster Linie zu fragen, wie paßt diese Stelle zu dem Gesammtzeugniß der heiligen Schrift, wie vor allen Dingen zu der bestimmten Selbstaussage der Schrift, daß sie vom heiligen Geiste dictirt und also des heiligen Geistes Buch ist. Bewährt sich aber nach dieser pneumatischen Kritik eine angefochtne Stelle, dann ist sie echt, dann dürfen wir uns ihrer mit ungetrübter Freude freuen. Freilich gehört zu erfolgreicher Uebung solcher Textkritik mehr, als die bloße Kenntniß der Ursprache. Es gehört zu ihr vor allen

Dingen die genaueste innere Vertrautheit mit dem Worte Gottes. Diese müssen wir von einem Bibel-Kritiker fordern. Sollte Jemand über die Lesarten in einem weltlichen Buche z. B. im Nibelungenliede, vollgültige Entscheidung treffen, so würde es doch für ihn nicht genügen, daß er in mittelhochdeutscher Sprache völlig bewandert wäre, sondern man müßte von ihm fordern, daß er sich völlig einlebe und einliebe in den Geist des Sängers, um sich dadurch das feine Sensorium anzueignen, welches intuitiv, ja instinctiv herauszufühlen vermag, welche Lesart sich in den Gedankenstrom des Sängers am genausten und zugleich am natürlichsten einfügt.

In viel höherem Grade muß man vom Bibelkritiker verlangen, daß er nicht blos des Hebräischen und Griechischen vollkommen mächtig sei, sondern daß er vor allen Dingen die Sprache des heiligen Geistes aus innerer Glaubens- und Lebenserfahrung aus dem Fundamente kenne, und daß er wirklich schwimmen gelernt habe in den wogenden Gottesgedanken der Schrift. Neben der genausten Vertrautheit mit der Gottesart des himmlischen Autors, wird man aber von ihm auch verlangen müssen, daß er sich in die Art des irdischen Schreibers der kanonischen Schrift, in welcher die Variante begegnet, treu hineingelebt. Je genauer man das Material und die Schleifung des Gefäßes studirt, in welches ein edler Wein geschüttet ist, desto sichrer wird man die Echtheit jedes Tropfens dieses Weines recht wägen können.

Wir schließen unsre kurze Studie über die Varianten nicht in der Meinung, als hätten wir die Schwierigkeiten bezüglich der Integrität des verbaliter inspirirten Wortes Gottes gelöst, oder auch nur einen wesentlichen Beitrag zu ihrer Lösung beigebracht, aber doch mit der freudigen Zuversicht, daß diese Schwierigkeiten lösbar sind, wenn die besten Kräfte sich mit starkem Glauben und mit heiliger Liebe an ihre Lösung machen. Wir wagen einen frommen Wunsch auszusprechen. Man bilde eine Commission von zehn wirklich gelehrten, im lebendigen Glauben stehenden Theologen und übertrage ihnen das Amt, als theologische Lebensaufgabe die Varianten zu sichten. Man vertheile unter sie alle Lesarten von Belang und verpflichte sie, über jede einzelne die gründlichsten geistigen, geistlichen und seelischen Stu-

dien zu machen. Man lasse diese Commission einmal im Jahre einen Varianten-Tag halten und füge diejenigen Varianten, über welche sich alle zehn völlig einstimmig und freudig verständigen, als lectio normativa in den textus receptus ein. Wenn diese Decemviri legibus scribundis auch nur alle Jahre über einige wenige sich wirklich verständigten, so wäre das der gesegnetste Kirchentag, der überhaupt nur denkbar wäre. Wir würden dann, wenn auch langsam, dem Ziele näher rücken, einen revidirten codex receptus zu besitzen, welcher die denkbar größten Garantien böte, daß wir in voller Integrität das geschriebne Wort Gottes, wie es der heilige Geist dictirt, besitzen.

§ 2.

Die angeblichen Irrthümer der Schrift.

Die Gegner der Verbal-Inspiration haben als Schutzwehr für ihre Stellung immer auf Widersprüche und Irrthümer aufmerksam gemacht, die sich nach ihrer Meinung in der Schrift vorfinden.

Tholuck[1]) weist hin auf geschichtliche und geographische Irrthümer, den individuellen Sprachcharakter, den Styl, die verschiedne Darstellungsweise z. B. bei Paulus, Johannes und Jakobus. Er constatirt Uebersetzungsfehler, redet von factischen Unrichtigkeiten und von der Discrepanz zwischen Parallelberichten.

Gaussen[2]) läßt die Gegner sagen: „Nous y trouvons des raisonnements mal anemés ou mal finis, des citations mal appliquées, des superstitions populaires, des préjugés et d'autres infirmités.“ Das etwa sind die Vorwürfe gegen die Schrift, welche aus dem Vernichtungskriege gegen Gottes Wort, den radicale Gegner, der Wolfenbüttler Fragmentist und David Strauß einst geführt, die moderne Theologie bis tief hinein in die Kreise des gläubigen Pietismus heute noch erhebt.

Gaussen[3]) erschrickt diesen Angriffen gegenüber nicht. Er spricht seine principielle Stellung in den glaubensfreudigen Worten

---

[1]) Tholuck, Die Inspirationslehre. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, II. Artikel, p. 329.

[2]) Gaussen, Théopneustie. Paris 1856, p. 289.

[3]) Gaussen l. l. pag. 290.

aus: „Nous nous élevons d'abord de toutes les forces de notre conviction contre de tels reproches. Nous soutenons, q'une étude plus attentive et plus sérieuse de la Parole de Dieu les réduirait à néant.“ Er spricht die bestimmte Hoffnung aus, daß in jedem einzelnen Falle (dans chacun des cas) alle diese Anklagen, eine nach der andern (une par une), durch mit heiligem Ernst getriebnes Schriftstudium sich werden entkräften lassen. Der Beitrag, den er selber in der gründlichen Untersuchung, von Seite 290 der citirten Schrift an, zur Lösung der Schwierigkeiten liefert, enthält viele geistvolle, glaubenskräftige und werthvolle Gedanken, auf welche wir hiermit gern hinweisen unter dankbarer Bezeugung, daß wir von dem lieben Manne persönlich mannigfache Anregungen empfangen haben.

Für uns scheiden zunächst ganze Kategorien der der Schrift gemachten Vorwürfe von vornherein aus, weil wir in ihnen wirkliche Schwierigkeiten überhaupt nicht anzuerkennen vermögen. Es sind dies folgende:

1) Bezüchtiget man den HErrn Jesus selbst, daß er in Fragen nicht religiösen Inhalts geirrt habe, so weisen wir das als eine Injurie gegen die Majestät des HErrn mit Entrüstung zurück.

Wer auch nur in thesi die Möglichkeit hinstellt, daß der HErr Jesus geirrt haben könne, der verliert sofort den sündlosen Jesum unter den Händen. Die Behauptung, Irrthum sei nicht Sünde, ist doch eine zu abgestandne Phrase, zu deren Zurückweisung nicht einmal Glauben nöthig ist, sondern nur klares Denken.

Irrthum und Sünde sind beide ein Verfehlen, und der Unterschied zwischen beiden liegt nur darin, daß beim Irrthum ein Verfehlen des Intellectes, bei der Sünde ein ethisches vorliegt. Beide stammen aus dem Lapsus. Der HErr Jesus hat für sich nicht nur die völlige Sündlosigkeit in Anspruch genommen, wenn er frägt Joh. 8, 46 *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;* sondern er nimmt für sich auch die Unfehlbarkeit in Anspruch, wenn er in demselben Athem fortfährt: *εἰ ἀλήθειαν λέγω.*

Diese seine Unfehlbarkeit ist aber nicht etwa ein dem HErrn Jesu nur äußerlich Angehöriges, sondern sie ist eine einfache

Consequenz seines innersten Wesens. Der HErr ist die Wahrheit. Das bezeugt er Joh. 14, 6 ausdrücklich. Aus seinem ἀλήθειαν εἶναι folgt das ἀλήθειαν λέγειν selbstverständlich. Diesem Thatbestande gegenüber ist es uns, mag die moderne Theologie dazu sagen, was sie will, ein Axiom unsres Glaubens und eine Forderung unsres Gewissens, es unumwunden auszusprechen, daß die Zeugnisse des HErrn Jesu himmelhoch über jeder Kritik stehen. Ihnen gegenüber bleibt nichts übrig als das demüthige Bekenntniß: „Rede HErr, dein Knecht höret." Verstehe ich etwas nicht, was von Jesu unfehlbaren Lippen gegangen ist, so bleibt mir nur übrig, ein non liquet zu sprechen, oder salva verecundia debita gegen den, dessen cathedra im Himmel ist, und dessen Worte absolut wahr sind.

2) Behauptet man, gewisse Stellen in der Schrift könnten nicht inspirirt sein, weil sie sich mit der Ehre Gottes nicht vertragen, so liegt hierin eine grenzenlose Ueberhebung und ein sträflicher Uebermuth.

Gaussen[1]) geißelt ihn mit feiner Ironie, wenn er die Vertreter dieser Theorie zum HErrn sprechen läßt: „Ceci, Seigneur, est digne de toi, ceci n'est pas digne de toi." Niemand hat uns zu Rechtsanwälten des HErrn bestellt. Wie will ein staubgebornes Erdenwürmlein, und wenn's auch zehnmal ein Doctor der Theologie wäre, sich erkühnen, nach seinen Zwergmaßen zu bestimmen, was sich mit der Ehre des ewigen Königs verträgt. Uebrigens verträgt sich Vieles, was nicht hineinpaßt in die Ehre des deistisch oder pantheistisch angekränkelten schwächlichen Gottesbegriffes der modernen Theologie, sehr wohl mit der Ehre des dreimal heiligen und dreieinigen Gottes, wie ihn Gottes Wort bezeugt.

Endlich erscheint es uns mindestens zweifelhaft, ob grade die moderne Theologie den Beruf hat, das Wächteramt an der Ehre Gottes für sich mit Beschlag zu belegen, da ihr doch auch bezüglich der Theologie im engeren Sinne noch viel von dem rationalistischen Gift in den Gliedern steckt, über das sich Claus Harms[2]) in der These XXVII. wie folgt äußert:

---

[1]) Gaussen, Théopneustie, pag. 294.

[2]) Claus Harms, 95 Thesen findet man in der Ausgabe Kiel, Academ.

„Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen geschaffen, nach dem neuen Glauben schafft der Mensch Gott."

Erst müßte die moderne Theologie sich entschließen, die volle Gottesherrlichkeit des Sohnes rückhaltslos zu bekennen, ehe sie auch nur einen Schimmer von Recht hat, sich als Hüterin der Ehre Gottes des Vaters zu geriren; denn es steht geschrieben Joh. 15, 23: ὁ ἐμὲ μισῶν, καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ.

3) Legt man der Thatsache, daß in den Berichten verschiedner Erzähler dieselben Momente der heiligen Geschichte oft abweichend berichtet werden, den Werth bei, daß man aus ihnen eine Waffe gegen die Verbal-Inspiration schmiedet, so ist diese Waffe gründlich stumpf.

Es liegt in der persönlichen Majestät des Sohnes Gottes und in der Herrlichkeit seiner Rede begründet, daß in jeder Geschichte seines Lebens und in jeder Rede seiner holdseligen Lippen ein so wunderbarer Reichthum waltete und eine solche Fülle von Gottesgedanken wogte, daß sich beides in einer solchen — man halte uns den Ausdruck zu Gute — dramatischen Lebendigkeit vollzog, die wir mit irdischen Maßen nicht zu messen vermögen. Es ist also sehr wohl zu verstehen, daß verschiedenen Augen- und Ohrenzeugen verschiedne Momente derselben Geschichte, verschiedene Schattirungen derselben Worte als besonders wichtig erschienen. Nun gehört es, um es im Quenstedt-Rudelbach'schen[1]) Geiste auszudrücken, zur Kenose des heiligen Geistes, daß er die attemperatio ad captum et indolem scriptorum vollzogen und bei der Uebung seines ὑπομνῆσαι ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν nach Joh. 14, 27 jedem einzelnen der evangelischen Schreiber diejenigen Züge der evangelischen Geschichte und in derjenigen Schattirung in die Feder dictirt hat, die ihnen nach ihrem Captus und nach ihrer indoles als die wichtigsten erschienen. Wem das befremdlich erscheint, der mißt eben die ἐπουράνια, die nur für die Gesetze himmlischer Logik commensurabel sind, nach den für sie

---

Buchhandlung, 1817 und in der Selbstbiographie des Harms, Kiel 1851, Beilage II., pag. 229 ff.

[1]) Meine Prolegomena zur Lehre von der Theopneustie. Breslau, Dülfer, 1890, p. 30.

incommensurablen Gesetzen der irdischen Logik[1]). Er mißt den Weltenraum mit der Elle, er will das Weltmeer ausschöpfen mit dem Eimer. Die Zwergmaße der modernen Theologie, die in den unteren Kategorien ihr Lebenselement sucht, stimmen eben nicht, wenn sie angelegt werden an den, dem da gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden.

4) Wenn die Feinde der Verbal-Inspiration mit vorschneller Siegeszuversicht ihren Finger legen auf die nach ihrer Meinung ungenauen und nicht wörtlichen Citate des alten Testamentes, die im Munde der Apostel begegnen, und wenn sie daraus den Schluß ziehen, daß sich die Apostel selbst dadurch zur bloßen Sach- und nicht Wort-Inspiration bekennen; wenn sie Citate zwar sachlich richtig, aber nicht wortgenau citirten, so läßt sich hier der Spieß leicht umkehren. Grade die relative Freiheit in den Citaten aus dem alten Testament macht bei jeder andern Inspirationslehre unerhörte Schwierigkeiten. Sie macht aber gar keine bei der Verbal-Inspiration. Nach ihr hat derselbe heilige Geist das alte wie das neue Testament den Propheten, beziehungsweise den Aposteln in die Feder dictirt, das alte unter dem Gesichtspunkt der Verheißung, das neue unter dem der Erfüllung. Es war daher unzweifelhaft das gute Recht desselben Autors beider Testamente, Citate aus dem Testamente der Verheißung, wenn er sie im Testamente der Erfüllung brachte, so zu bringen, daß wesentliche Auslegungsmomente von ihm schon in das Citat selber hineingelegt worden sind. Er durfte die σκιὰ τῶν μελλόντων, die ja sein Werk war, mit seinen schöpferischen Meisterhänden umformen. Es heißt, einem Adler, dessen Lebensluft der Aether ist, die Flügel stutzen und ihn in den engen Raum im Käfig einsperren, wenn man dem heiligen Geiste dies Recht beschränken will. Will man dem inspirirenden heiligen Geiste daraus einen Vorwurf machen, daß er einzelne Citate des alten Bundes leise umgeformt, so lehnt sich eben der Thon gegen den Töpfer, die Creatur gegen den Schöpfer auf. Mag die Freiheit in den Citaten die Vertreter andrer Inspirationslehren stören, wie sie will, für uns ist sie vielmehr ein großes affirmatives Moment.

[1]) Meine Prolegomena zur Lehre von der Theopneustie. § 4. Die irdische und himmlische Logik, p. 30 ff.

Nachdem wir nun alle diejenigen Kategorien von Anklagen gegen die Schrift ausgesondert haben, in denen wir überhaupt wirkliche Schwierigkeiten gar nicht anzuerkennen vermögen, erkennen wir rückhaltslos an, daß es einzelne Stellen giebt, in denen wirkliche Schwierigkeiten vorhanden sind. Wir nehmen aber zu ihnen von vornherein eine in doppelter Hinsicht von der modernen Theologie abweichende Stellung ein.

1) Wir treten an die Lösung heran nicht nach der anabatischen, sondern nach der katabatischen[1]) Methode, das heißt wir sammeln aus diesen Schwierigkeiten nicht eine Collecte zur Bestreitung der Verbal-Inspiration, sondern wir gehen von letzterer als von einer im Worte Gottes selbst klar bezeugten, und darum unumstößlichen Thatsache aus und suchen aus ihr heraus sowohl das telische Moment für das Vorhandensein der Schwierigkeiten, als auch die metaphysisch-logischen Argumente zu ihrer Lösung.

2) Gelingt uns die Lösung nicht, so denken wir nicht daran, vorschnell einen Widerspruch zu constatiren, sondern wir appelliren von der irdischen an die himmlische Logik und warten geduldig, bis diese Lösung vor den Stufen des Thrones uns gegeben werden wird, wenn wir nicht mehr sehen werden *δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγμασι*, sondern *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*. Uns ist ein ungelöstes Wort in der Schrift niemals ein *σκάνδαλον*, sondern immer ein *AINIΓMA*, und zwar ein *αἴνιγμα* nicht *παρ᾽ ἐλπίδα*, sondern *εἰς ἐλπίδα*. Ja es ist uns eine hohe Genugthuung, daß es immer noch Bergeshöhen in der Schrift giebt, die für uns unersteigbar sind und für dieses Thal nach des HErrn Rathschluß bleiben sollen. Dies ist unsre principielle Stellung. Dabei aber weisen wir der Theologie eine sehr hohe praktische Aufgabe zu.

Die besten Kräfte, die feinsten ingenia in der Theologie müssen es sich zur hohen Ehre rechnen, an der Lösung der einzelnen Schwierigkeiten mit Daransetzung aller Kräfte Leibes und der Seele mitzuarbeiten. An Vorarbeiten fehlt es nicht. D. Ebrard, D. Neander und vor allen Dingen D. Lechler haben in ihren

[1]) Meine Polegomena zur Lehre von der Theopneustie. § 3. Die katabatische, nicht die anabatische Methode.

anti-Straußischen Apologien manchen werthvollen Beitrag gebracht, aber an zwei Schäden kranken die trefflichen Arbeiten dieser lieben Männer noch. Sie ruhten einmal nicht auf dem Bekenntniß der Verbal-Inspiration, aus welchem von vornherein die Unfehlbarkeit jedes Gotteswortes folgt, so daß sie also nicht an sich zu beweisen, sondern nur für unser irdisches Denken begrifflich klar zu legen ist. Sodann aber hatten sie alle von Strauß aufgebauschten Schwierigkeiten auf einmal zu lösen, die ganze angegriffene Festung zu umfrieden, darum konnten ohne die Schuld der lieben Apologeten die einzelnen Theile des Schutzwalles nicht mit voller Gründlichkeit gebauet werden. Jetzt muß ans Einzelne gegangen werden. Jede einzelne Schwierigkeit ist einer mit feuriger Liebe geschriebenen, durch ehrlichen Forscherfleiß geadelten Monographie werth. Denken wir an den Eifer, welchen die letzten Generationen gezeigt haben in der Bekämpfung manches einzelnen Gotteswortes. Die nächste Generation hat gleichen Eifer zu zeigen in seiner Vertheidigung, damit nicht der HErr die Sünden der Väter heimsuche an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied, damit er uns nicht etwa gar sein heiliges und herrliches reines Wort wieder nehme. Da behüte uns vor, lieber himmlischer Vater.

Die

dogmengeschichtliche Entwickelung

der

Lehren von der Theopneustie.

Erstes Buch.

Die alte Kirche der ersten fünf Jahrhunderte.

Die Grenzberichtigung zwischen Kanon und Theologie.
Die Gestaltung und Entfaltung der Inspirationslehre bis zur Höhe der Verbal-Inspiration.

Kapitel I.

Das erste und zweite Jahrhundert.

§ 1.

Die Situation.

Es war für die Urkirche nicht leicht, zu dem geschriebenen Worte Gottes die rechte Stellung zu finden, und doppelt schwer, sie zu finden zu den Schriften des Neuen Testaments. Das alte Testament nämlich trat der Urkirche als ein festgeschlossenes Ganzes, als ein Kanon entgegen; die zahlreichen Selbstzeugnisse des Alten Bundes über seinen Inspirations-Charakter und die durchaus affirmative Stellung des HErrn zum Alten Testament imponirten so, daß Zweifel an der Kanonicität des alten Bundes ganz ausgeschlossen waren. Ja man übertrug die Ehrfurcht von dem alten Testamente selbst unbedenklich auch auf die LXX, die man als den authentischen griechischen Text anzusehen geneigt war. Man benützte auch das Alte Testament mit Vorliebe. Die meisten Väter warfen sich mit ihrer theologischen Arbeit auf dasselbe und fanden mit Hilfe der allegorischen Auslegung, die ja an sich berechtigt, durch Pauli Vorgang geweiht und durch Gal. 4, 24 legalisirt ist, die aber in den Händen der Väter oft zu spielender Eisegese gemißbraucht und als ausschließliche Auslegungsmethode gehandhabt wurde, alle ihr Herz bewegenden Gottesgedanken im Alten Testamente.

Anders stand es mit den neutestamentlichen Schriften. Sie waren am Ende des ersten Jahrhunderts ein werdender Kanon. Man war sich nicht klar darüber, wohin der Markstein zu setzen

sei, welche Apostelschüler proto- welche deuterokanonisch seien. Dazu kam, daß das Andenken an die viva vox der Apostel noch so frisch war, daß man ihre schriftlich fixirte Verkündigung in ihrer eigenthümlichen Herrlichkeit vielfach unterschätzte. Auch die Gefahr lag für die Väter des ersten und auch noch des zweiten Jahrhunderts sehr nahe, ihre eignen Elaborate als wesentlich gleichwerthig neben die Schriften der Apostel zu stellen.

Freilich aber hatte der HErr seinerseits die Abschließung des neutestamentlichen Kanons dadurch mächtig gefördert, daß er einen großartigen Abstand zuließ zwischen denjenigen Schriften, die nach seinem Rath und Willen den Kanon des Neuen Testamentes bilden sollten und zwischen den Werken der Väter. Es giebt nach Seiten der theologischen Originalität kaum ein Jahrhundert, das so gering veranlagt gewesen wäre, wie das zweite, mag der anderweitige Reichthum gerade dieses Jahrhunderts noch so freudig anerkannt werden. Der HErr wollte eben, daß sich sein für die Ewigkeit bestimmtes geschriebnes Wort nicht nur graduell, sondern auch specifisch, nicht nur relativ, sondern auch absolut abheben sollte von der auf eigne Verantwortung getriebnen Arbeit frommer Gottesmänner. Aeußerlich zwar erschien dieser Unterschied vielfach verwischt dadurch, daß die Väter bis zur ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in der Bauart ihrer Schriften sich möglichst eng an das Vorbild der Apostel anschlossen. Sie wählten auch die Briefform, ja sie schrieben zum Theil an dieselben Gemeinden, an welche auch Paulinen gerichtet sind; aber doch tritt innerlich der eigenthümliche Unterschied grell hervor. Zwar enthalten auch die Paulinen neben den großen dogmatischen Abschnitten, welche die *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* bezeugen, auch ethische und cultische Entwickelungen, und sie mußten sie enthalten. Sie mußten ja zeigen, wie die *πίστις* sich zu bewähren habe als *ἀγάπη* und in der *οἰκοδομή* des Hauses Gottes, aber die ethischen und cultischen Elemente schweben bei dem Apostel nie in der Luft, sondern sie erscheinen überall in strengster causaler Verknüpfung mit der dogmatischen Grundlegung, entweder so, daß ein ethisches Motiv zu einer großartigen dogmatischen Entwickelung den Anstoß giebt — so ist es Philipp. 2, 5—11 — oder so, daß aus einer dog-

matischen Entwickelung am Schluß die ethischen Folgerungen gezogen werden. So ist es Galat. c. 5.

Anders bei den Vätern von 97—160. Da walten so ausschließlich ethische und cultische Darbietungen vor, daß die dogmatischen beinahe in den Hintergrund treten, und wo sie dennoch erscheinen, so aus dem causalen Nexus gelöst erscheinen, daß sie beinahe den Eindruck fremder Körper machen. Uns erklärt sich diese auffallende Erklärung daraus, daß die Organe, welche sich der HErr für jene Zeit erwählt hatte, ethisch reifer waren, als dogmatisch. — In dieser Hinsicht trat erst ein Wandel ein im vierten Jahrhundert durch Athanasios. Da war der Kanon des Neuen Testamentes abgeschlossen, da stand das inspirirte Gotteswort in solch völliger Majestät da, daß es dem HErrn gefiel, seiner Kirche nun große dogmatische Ingenia zu schenken. So groß aber auch an sich die dogmatische Unfertigkeit im zweiten Jahrhundert ist, so haben doch auch sie an klaren und kräftigen Zeugnissen für den theopneustischen Charakter der Schrift keinen Mangel. Die Thatsache, daß die Schrift inspirirt ist, wird in einem vielstimmigen Zeugniß bekannt.

§ 2.

Clemens von Rom.

Wir beschränken uns darauf, den ersten Brief an die Korinther zu citiren, den wir mit Hefele[1]) für wirklich dem Clemens angehörig halten, den wir mit Uhlhorn[2]) etwa ins Jahr 97 setzen. Mißt man diesen Brief mit dem Maßstabe des evangelischen Materialprincipes, so zeigt er freilich tiefe Wunden. Die Clementinische Rechtfertigungslehre weicht nach Seiten der Höhe und Tiefe von der Paulinischen nicht unerheblich ab.[3])

[1]) Hefele: Patrum apost. opera. Tübingen 1855. Proleg. XXI. ff.

[2]) Uhlhorn bei Herzog. III. pag. 255.

[3]) Zwar lesen wir Clem. Rom. I. ad Corinth. cap. XXXI, pag. 96 *οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα*, aber wir lesen auch cap. XXX, p. 94 *ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις*, und wenn es sich auch hier nicht um den Gegensatz zwischen *πίστις* und *ἔργα* handelt, sondern um den andern zwischen *ἔργα* und *λόγοι*, also zwischen wahrem Christenthum und Mundchristenthum, so prävalirt doch andererseits die *ἀγάπη* in dem ganzen Briefe so entschie-

Viel fester dagegen steht Clemens zu unsrem Formalprincip und zur Theopneustie. Er führt der Regel nach Citate aus dem Alten Testament so ein, daß dessen theopneustischer Charakter klar bezeugt wird. So sagt er von Abraham[1]): *ἐν τῷ αὐτὸν ὑπήκοον γενέσθαι τοῖς ῥήμασι τοῦ θεοῦ*, und dessen Verkehr mit Gott stellt er in dem Lichte dar: *εἶπεν αὐτῷ ὁ Θεός*. So sagt er zu Jesaja 53[2]): *καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν*. So führt er Jeremias 9, 23. 24 ausdrücklich ein[3]): *λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, und ganz ähnlich sagt er an einer andern Stelle[4]): *καὶ γὰρ αὐτὸς διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου παρακαλεῖται ἡμᾶς*. Bald sind es ihm die *λειτουργοὶ τῆς χάριτος* (die Propheten), welche *διὰ πνεύματος ἁγίου ἐλάλησαν*, bald ist es ihm der *αὐτὸς ὁ δεσπότης*, welcher *μεθ᾽ ὅρκου* redet.[5]) Wir glauben demnach den Beweis erbracht zu haben, daß in der Werthung des theopneustischen Charakters des Alten Testamentes Clemens als strenger Pauliner durchaus auf der Höhe von Actor. 1, 16 und 28, 25 steht als ein entschlossener Vertreter des *λαλεῖν διά*.

Aber auch den Inspirations-Charakter des Neuen Testamentes bezeugt Clemens. Die Apostel sind ihm[6]) *πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ*, sie sind ausgegangen: *μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου*. Er sagt von Pauli Korinthierbriefen[7]): *ἐπ᾽ ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν*. Die eine Ehre also, der älteste Lebenszeuge für die volle Theopneustie beider Testamente in der unmittelbar nachapostolischen Zeit gewesen zu sein, kommt

---

den, daß die Clementinische Justificationslehre immerhin einen unpaulinischen Eindruck macht. Seinem Willen nach ist Clemens Pauliner, aber es fehlt ihm trotz seiner über jeden Zweifel erhabnen persönlichen Treue, trotz seiner großen, der Erbauung der Gemeinde dienenden Begabung, trotz seiner besondern Charismata für die Kirchenleitung doch das volle Feingefühl für die centrale Bedeutung der Justificationslehre.

[1]) Clemens Rom. I, ad Corinth. cap. X, p. 66.

[2]) Clemens ibid. cap. XVI, p. 70.

[3]) Clemens ibid. cap. XIII, p. 70.

[4]) Clemens ibid. cap. XXII, p. 86.

[5]) Clemens ibid. c. VIII, p. 64.

[6]) Clemens ibid. c. XLII, p. 110.

[7]) Clemens ibid. c. XLVII, p. 118.

also dem Clemens Romanus unzweifelhaft zu. Es hebt sich dadurch dieser echte apostolische Vater gewaltig ab von den Pseudo-Vätern, vor allen Dingen von Pseudo-Barnabas,[1]) bei welchem die Ausbeute für die Theopneustie gleich Null ist.

Nicht minder ärmlich ist diese Ausbeute im „Hirt des Hermas",[2]) der sich auch hierdurch als apokryph innerlich legitimirt.

[1]) Wir halten das unter dem Namen des Barnabas uns überlieferte Document des nachapostolischen Schriftthums mit Ittig (hist. eccl. primi saec. selecta capita, Leipzig 1709, p. 20) nicht für authentisch, setzen es übrigens mit Hefele (l. l. Proleg. XIII) in die Zeit von 107—120. Der lehrhafte Gehalt dieses unechten Briefes ist überhaupt sehr gering, allegorische Spielereien überwuchern Alles. Ittig, der feine Beobachter des Geistes der nachapostolischen Zeit, macht (l. l. p. 133, c. IX) die treffende Bemerkung: In explicanda Scripturaita versatur Barnabas, ut allegoricis et mysticis interpretationibus admodum delectetur, quas saepe minus aptas, admodum coactas et violentas esse negari non potest. Ein wirkliches Zeugniß für die Theopneustie findet sich in dem ganzen Briefe nicht. Es kann auch Pseudo-Barnabas cap. XXI, p. 50: γίνεσθε οὖν θεοδίδακτοι hierher nicht gezählt werden. Wäre der gedankenarme Brief des Barnabas echt, dann vermöchten wir nicht zu begreifen, wie nach Actor. 14, 12 die Männer von Lystra von dem richtigen Barnabas den Eindruck empfangen konnten: ἐκάλουν δὲ τὸν μὲν Βαρνάβαν Δία.

[2]) Der Hirt des Hermas ist ebenso merkwürdig wie seine Geschichte. Man hat den Verfasser in der alten Kirche identificirt mit dem Hermas, welcher Röm. 16, 14 erwähnt wird. So Irenäus und Clemens von Alexandreia. Wir aber halten mit Hefele dafür (Hefele l. l. Prol. XCVII.), daß ein jüngerer Hermas, der Bruder des von 139—154 in Rom waltenden Bischof Pius, der Verfasser sei und setzen mit Uhlhorn (bei Herzog VI, p. 13) den Brief in das vierte Decennium des zweiten Jahrhunderts Ein allgemein anerkannt kanonisches Ansehen hat er nie genossen. Zwar Irenäus (adv. Haer. IV, 20) citirt ihn gradezu mit dem Eingang: Bene ergo pronuntiat Scriptura, aber Tertullian taxirt ihn sehr niedrig. Wenn der Hirt dennoch bis ins vierte Jahrhundert hinein ein gewisses Ansehen behauptete, so dankt er das dem Origenes, der (de Princ. lib. IV, p. 59 und 60) den Versuch macht, das wirre Buch allegorisch zu deuten und ihm dadurch eine tiefere Seite abzugewinnen. Freilich bemerkt hierzu Ittig (l. l. p. 156, II): Verum haec explicatio non tam ad Hermae quam ad Origenis doctrinam pertinet. Dieser optimistischen Umbildung durch Origenes ist es zu danken, daß selbst Athanasios (de decretis I, p. 252B) einmal den Hermas citirt und dadurch Basileios und der Nazianzener des Origenes Urtheil über den Hermes in die Philokalie gebracht haben; so wirkte es noch eine Weile fort, bis Hieronymus (bei Zöckler p. 360, Anmerk. 1) es richtig stellte durch sein

Wir lassen das confuse, unerquickliche Buch, in dessen mystisch-quietistischen Geist wir uns niemals haben finden können, und wenden uns zu einer Perle des zweiten Jahrhunderts, zu dem

Brief an den Diognet.

Wir halten mit Hefele[1]) nicht Justin für den Verfasser und setzen mit Semisch[2]) den Brief in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Er ist bekanntlich durch eine schöne Diction und nahezu classische Gräcität ausgezeichnet und ist nebenbei wohl das allerbekannteste Stück der Theologie des zweiten Jahrhunderts, da die meisten Docenten der Kirchengeschichte seine Lectüre ihren Hörern empfehlen. Ist das auch an sich erfreulich, so ist es doch tief zu beklagen, daß viele Studirende unsrer Tage eben nur diesen Brief lesen. Für die Inspirationslehre aber bietet unser Brief eine hochbedeutende Ausbeute. Zwar für das Alte Testament fehlt dem Verfasser jedes tiefere Verständniß. Die heilsgeschichtliche Bedeutung des alten Bundes versteht er nicht; hierin ist er beinahe ein Vorläufer von Schleiermacher, woraus sich vielleicht auch die besondere Vorliebe erklärt, welche die moderne Theologie für ihn hat; aber was er von dem theopneustischen Charakter des Neuen Testamentes aussagt, ist sehr belangreich. Er legt Zeugniß ab für den schlechthin himmlischen Ursprung des Christenthums.[3]) Es ist ihm kein *ἐπίγειον εὕρημα*, keine *θνητὴ ἐπίνοια*, keine *οἰκονομία ἀνθρωπίνων μυστηρίων*, sondern er sagt bestimmt: *ὁ ἀόρατος θεὸς αὐτὸς ἀπ᾽ οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον ἀνθρώποις ἐνίδρυσιν.* Er stellt sich fest auf den Offenbarungsgrund, wenn er sagt[4]): *ἐπεὶ δὲ ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσεν.* Er will, wie er ein[5]) *ἀποστόλων γενόμενος*

Todesurtheil: Ex quo ille liber apokryphus stultitiae condemnandus est. Uebrigens bieten selbst Stellen wie Hermas lib. II, mand. p. 345, mand. I, p. 346 und mand. X, c. II, p. 367 für die Inspirationslehre keine wirkliche Ausbeute.

[1]) Hefele l. l. Prol. LXXXVII.

[2]) Semisch bei Herzog III, p. 613.

[3]) Brief an Diognet bei Hefele cap. VII, p. 308.

[4]) ad Diognet. cap. VIII, p. 312.

[5]) ad Diognet. cap. XI, p. 316 und p. 318.

μαθητής ist, sich als einen *ὀρθῶς διδαχθείς* dadurch erweisen, daß er den Bahnen der Apostel *(ὅρια πατέρων)* folgt und die *τῶν ἀποστόλων παράδοσις* wahrt.

§ 3.

Ignatius von Antiocheia und Polykarp von Smyrna.

Wir schicken voraus, daß wir den ganzen Ignatianischen Nachlaß für echt halten und bezüglich desselben mit Hefele[1]) sagen: Epistolae Ignatii sint, ut sunt, aut non sint. Es hat uns in dieser Anschauung auch die radicale Kritik Bunsens[2]) durchaus nicht irre gemacht.

So reich aber auch die Ausbeute ist, die die Ignatianischen Briefe bezüglich andrer Glaubensartikel, zum Beispiel der Herrlichkeit des Blutes Christi[3]), oder der Trinität[4]), oder des Verhältnisses zwischen Glauben und Liebe[5]) liefern, bezüglich der Theopneustie giebt es bei ihm eigentlich nur eine einzige und noch dazu ziemlich unklare Stelle.[6]) Da sagt er zwar: *τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσε λέγον τάδε;* aber wenn dieser Eingang an sich auch die Verbal-Inspiration im strengsten Sinne zu bezeugen scheint, so ist doch der Satz, der hinter dem *λέγον τάδε* kommt,

[1]) Hefele l. l. Proleg. LXVII.

[2]) Bunsen: Die drei echten und die vier unechten Briefe des Ignatius, Hamburg 1847, hat bekanntlich kurzer Hand allen Schriften des Ignatius das Existenzrecht abgesprochen, die nicht in jener von Rever. Henry Tattam aufgefundenen syrischen Uebersetzung stehen. Er hat das freilich, wie Hefele (Prol. p. LXVI) mit Recht hervorhebt, mehr gethan: verbis superbis, quam firmis argumentis. Die Wogen haben sich gelegt. Die Kirche läßt sich auf die Dauer den patrologischen Nachlaß nicht darnach verstümmeln, wie er in den Gedankenkreis des Verfassers der „Zeichen der Zeit" hineinpaßt. Läßt man den Ignatianischen Nachlaß unbefangen auf sich wirken, so gewinnt man durchaus den Eindruck, daß man vor einem geschlossenen Ganzen steht, welches aus einem Herzen und einer Feder geflossen ist.

[3]) Ignatius ad Ephes. I, p. 153; da lesen wir: *ἐν αἵματι θεοῦ.*

[4]) Ignatius ad Ephes. c. IX, p. 160; da haben die *λίθοι ναοῦ πατρός — διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ — σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι ἁγίῳ.*

[5]) Ignatius. Ibid. cap. XIV, p. 164: *Ἀρχὴ ἡ πίστις, τέλος ἀγάπη.*

[6]) Ignatius ad Philadelph. c. VII, p. 216.

nicht etwa ein Citat aus dem kanonischen Worte Gottes, sondern es ist die Sentenz des Ignatius: *χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε.* Hieraus erhellt deutlich, daß für Ignatius die Grenzlinie zwischen Kanon und seinen eignen Offenbarungen noch nicht scharf gezogen war. Der theure Gottesmann war sich des absoluten und einzigartigen Unterschiedes zwischen dem Zeugniß der Schrift und dem seinigen offenbar nicht bewußt.

Polykarp von Smyrna.

Die Echtheit seines Nachlasses hat Ittig[1]) mit schwerwiegenden Argumenten vertheidigt und von den Neueren Uhlhorn.[2]) Für unsere specielle Aufgabe ist das Wichtigste Polykarps Urtheil über den Apostel Paulus. Es bestand ja zwischen dem *ἀπόστολος* und dem *ἀποστολικός*, unbeschadet der sehr verschiednen Größenverhältnisse, eine gewisse Congenialität. Polykarp hat die paulinische Rechtfertigungslehre[3]) und sieht in Christo den alleinigen Heilsgrund.[4]) Nun kommt er in seinem Philipperbriefe auf den Apostel zu reden, der die Philippergemeinde gepflanzt, und sagt von ihm[5]): *ἡ σοφία τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου, ὃς ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ τῆς ἀληθείας λόγον, ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς,* und über diesen Brief urtheilt er dann so: *εἰς ἅς, ἐὰν ἐγκύπτητε δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι, εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.* —

Dies Urtheil ist verhältnißmäßig freilich sehr mager. Ein eigentliches, directes Zeugniß für den theopneustischen Charakter des Philipperbriefes vermissen wir in ihm. Polykarp redet von Paulus, wie man etwa von einem reinen und gesegneten Arbeiter im Weinberge zu der Gemeinde, welcher er gedient, auch reden könnte, wenn dieser kein Apostel und kein Paulus wäre. Zu den eigentlichen Lebenszeugen für die Inspirationslehre gehört also Polykarp, ob ihn gleich sonst seine Gemeinde so hoch ge-

---

[1]) Ittig l. l. p. 186 und Appad p. 75.

[2]) Uhlhorn: Zeitschrift für historische Theologie 1851.

[3]) Polykarp: Philipp. cap. I, p. 256: *εἰδότες, ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι οὐκ ἐξ ἔργων.*

[4]) Polykarp: Philipp. cap. VIII, p. 264: *καὶ ἐν τῷ ἀῤῥαβῶνι τῆς δικαιοσύνης ἡμῦν, ὅ ἐστι Χριστός.*

[5]) Polykarp: Philipp. cap. III, p. 260.

feiert[1]) und für unfehlbar gehalten,[2]) nicht. Er theilt mit seinem großen Zeitgenossen und Mitzeugen Ignatius die mangelhafte Erkenntniß des einzigartigen Unterschiedes zwischen apostolischer Theopneustie und kirchlicher Erleuchtung.

---

§ 4.

Justinus Martyr.

Wenn wir den Märtyrer Justin erst hier behandeln und nicht schon vor Ignatius und Polykarp, so bestimmte uns hierzu der Umstand, daß Justin in mehrfacher Hinsicht eine neue Reihe eröffnet und unter den patristischen Zeugen für die Inspiration zu den vornehmsten gehört. Als Erster unter den Vätern weist er ganz constant die Arbeit an der Inspiration der dritten Hypostase der Trinität zu. Er würdigt ganz die theopneustische Arbeit Gottes des heiligen Geistes. Das allein macht ihn zu einem großen Chorführer unter den Lebenszeugen für die Theopneustie. Seine eigne Inspirationslehre ist von großer Tiefe, und nur in einem einzigen Stück hält seine Praxis mit seiner Theorie nicht gleichen Schritt. Er citirt die von ihm im strengsten Sinne als theopneustisch eingeführten Schriftworte oft frei nach dem Gedächtniß, und es begegnen ihm bei dieser Gelegenheit häufig Umbildungen, Verschiebungen, Combinationen verwandter Stellen, ja sogar subjectivistische Schattirungen. Freilich trifft dieser Vorwurf durchaus nicht den Justin allein, sondern die meisten vor-Athanasianischen Väter, ja selbst einige nach-Athanasianische, z. B. Epiphanios und Hieronymus verdienen ihn noch bisweilen. Auch hierin ist ja Athanasios, ein schlechthin bahnbrechender Geist gewesen, daß er seine Ehrfurcht gegen die Schrift durch absolut wörtliches Citiren bezeugt hat. Zu der hochwichtigen Frage, wie Justin die Schrift citirt, bitten wir Semisch[3]) zu vergleichen.

---

[1]) Martyr. Polyk. c. XVI, p. 288 *διδάσκαλος, ἀποστολικὸς προφητικός*.

[2]) Martyr. Polyk. c. XVI, p. 290.

[3]) D. K. Semisch: Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrer Justin, Hamburg und Gotha 1848. Als die jung-Tübinger Schule aus der Thatsache der freien Schriftcitate bei Justin den kühnen niederreißenden Schluß zog, die *ἀπομνημονεύματα* Justins seien nicht identisch mit den

Wir kommen nun zu Justins Inspirationslehre selbst. Das Wort Gottes ist ihm die einzige Wahrheit[1]): *ὁπόσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῖ Χριστοῦ καὶ τῶν προελθόντων αὐτοῦ προφητῶν μόνα ἀληθῆ ἐστιν.* Jede Gotteserkenntniß ohne Inspiration ist ihm unmöglich[2]): *ἢ τὸν θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεταί ποτε, μὴ ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος.*

Ihm steht, und das erhebt ihn gleichfalls über die meisten vor-Athanasianischen Väter, das Neue Testament immer in erster, das Alte in zweiter Linie, so freudig er auch im Dialog mit Tryphon die theopneustische Herrlichkeit des alten Bundes anerkennt und energisch hervorhebt, wie diese heiligen Urkunden alle Philosophie auch im Alter hoch überragen[3]): *Ἐγένοντό τινες πρὸ πολλοῦ χρόνου πάντων τούτων τῶν ὀνομαζομένων φιλοσόφων παλαιότεροι, μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς, θείῳ πνεύματι λαλήσαντες . . . ἀλλὰ μόνα ταῦτα εἰπόντες, ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον, πληρωθέντες πνεύματι. Συγγράμματα δὲ αὐτῶν ἔτι καὶ νῦν διαμένει,* und daß er auch im Alten Testament die Inspiration im Sinne der Verbal-Inspiration faßt, bezeugt eine andere Stelle klar[4]): *ἐδίδαξεν ἡμᾶς ταῦτα τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ Μωσέως φῆσαν.*

---

kanonischen Evangelien, da schrieb D. Semisch die in ihrer Art classische Schrift, in welcher er den Beweis der Selbigkeit beider erbrachte. Wir verweisen aus derselben besonders auf p. 239—273 und p. 244. 251. 253, sowie Anmerkung 1 hierzu. Zur gründlichen Orientirung ist es auch unerläßlich § 30 p. 218—232 und § 31 p. 232—238 genau einzusehen. Wir möchten durch diesen Hinweis gern ein Geringes dazu beitragen, eine Schrift unserer vergeßlichen Zeit in Erinnerung zu bringen, die es nicht verdient, vergessen zu werden, der wir viel Anregung danken. Diesen Dank hier auszusprechen, ist uns um so mehr Bedürfniß, als wir zu manchen der späteren Darbietungen des D. Semisch zur alten Kirchengeschichte in Herzogs Real-Encyklopädie uns sachlich zum Theil ablehnend verhalten, wie freudig wir auch bei ihnen die Feinheit der Diction und die Fülle des sicher geformten Stoffes anerkennen.

1) Justin: Apol. I, p. 72.

2) Justin: Dial. c. Tryph. II, p. 16. 4.

3) Justin: Dial. c. Tryph. II, p. 30.

4) Justin: Apol. I, 44, p. 224. Uebrigens ist es ihm hier begegnet, daß er die aus Deuteron. 30, 15. 19 stammenden Worte als zu Adam geredet hinstellt. Conf. Semisch l. l. p. 253.

Das *ΛΑΛΕΙΝ ΔΙΑ* im Paulinischen Sinne nach Actor. 1, 16 und Actor. 28, 25 hat keiner der Väter so muthig bezeugt, wie Justin. Er ist aber auch der Erste, der den Versuch gemacht hat, eine theologisch-wissenschaftliche Darstellung der biblischen Inspirationslehre zu bieten. Wir lassen hier die berühmte,[1]) auch von Tholuck[2]) angezogene Stelle folgen: *καὶ μηδὲν ἀπὸ τῆς ἰδίας φαντασίας διδάξαντες ὑμᾶς, μηδὲ πρὸς ἀλλήλους διενεχθέντες, ἢ τῶν ἀλλήλων ἀνατρέπειν πειρωμένους, ἀλλὰ ἀφιλονείκως καὶ ἀστασιάστως τὴν παρὰ θεοῦ δεξαμένους γνῶσιν καὶ ταύτην διδάσκοντας ἡμᾶς, οὔτε γὰρ φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατόν, ἀλλὰ τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τηνικαῦτα κατελθούσῃ δωρεᾷ, οἷς οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης, οὐδὲ τοῦ ἐριστικῶς τι καὶ φιλονείκως εἰπεῖν, ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵνα αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενοι τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν.* Diese Worte sind so klar, daß sie einer Auslegung nicht bedürfen. Wir haben ein Bekenntniß vor uns, in welchem die ganze souveraine Majestät des geschriebenen Wortes Gottes ohne jeden Versuch der Abschwächung großartig bezeugt wird. Hier ist alleiniges Subject des Sprechens der heilige Geist, und für die Apostel bleibt nur die Stellung eines bloßen Werkzeuges übrig. Wenn Quenstedt und Calov für ihre Theorie von den notarii und amanuenses sich hätten auf Justin berufen wollen, wer könnte es ihnen wehren? Mag sonst der Martyr in manchen Stücken evangelischer Heilslehre noch unfertig sein, für die Inspirationlehre ist er der größte Lebenszeuge der alten Kirche bis auf Athanasios hin, und seine cohortatio ad gentiles ist der köstlichste Gruß aus der ersten Brautzeit der Kirche an die Kirche des Wortes. Stammt, wie es den Anschein hat, unser Talar wirklich aus der Gewandung Justins, so wollen wir ihn nie anziehen, ohne daran zu denken, daß Justin einer der größten Zeugen für die Majestät der Schrift ist.

---

[1]) Justin: Cohort. ad gent. Tom. III, c. 8, p. 40.

[2]) D. Aug. Tholuck: Inspirat. Deutsche Zeitschrift 1850, p. 127.

§ 5.

Irenaeus. Tertullian. Clemens.

Irenaeus von Lugdunum gehört auch zu den entschiedenen Vertretern der strengen Inspirationslehre. Er ist, so viel uns bekannt, der einzige von den Vätern des zweiten Jahrhunderts, der auf Actor. 1, 16 und Actor 4, 24, diese Centralstellen für die Verbal-Inspiration, eingeht.[1]) Die erstere Stelle führt er ein: Spiritus Sanctus ore David. Die Offenbarung ist ihm wirklich Offenbarung[2]): Nos autem, unum et solum Deum doctorem sequentes, et regulam veritatis habentes ejus sermones. Doch aber hat seine Inspirationslehre eine Besonderheit. Wie er unter den Vätern griechischer Herkunft und griechischer Geistesrichtung der erste gewesen ist, der den Artikel von der Kirche auszugestalten berufen gewesen ist, so erscheint bei ihm die Bibliologie durchweg im engsten Zusammenhange mit der Ecclesiologie. Es ist nicht die reine Majestät des Wortes, sondern die Majestät des der Kirche vertrauten Wortes, für welche er mit hoher, ja mit verzehrender Begeisterung eintritt. Er sagt[3]): Pro sola vera et vivifica fide, quam ab apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis. Immer ist es die ecclesia, welche das Wort Gottes pure sustinet,[4]) sie ist die sola bene custodiens,[5]) sie allein hat per successiones episcoporum die volle Gewähr der Wahrheit.[6]) Das ist zwar Alles noch weit entfernt von der spätern Traditionslehre der römischen Kirche, aber die Keime freilich, aus denen Rom später jene Irrlehre durch gezwungene Interpretation herleiten konnte, liegen hier vor, weil doch immerhin bei Irenaeus die Kirche als nebenbürtig beim Wort steht, und weil bei ihm nicht nur die Kirche des Wortes, sondern auch das Wort der Kirche bedarf.

Tertullian.

Er ist von den Occidentalen auch für die Inspirationslehre der bahnbrechende Geist. Wenn die gesammte theologische Ar-

[1]) Irenäus haer. lib. III, p. 262D.
[2]) Irenäus haer. lib. IV, c. LXIX, p. 408.
[3]) Irenäus. Paris 1639. Praef ad lib. III, haer. p. 288.
[4]) Irenäus haer. lib. IV, c. LXIV, p. 400.
[5]) Irenäus haer. lib. V, p. 431.
[6]) Irenäus lib. IV, c. LXIII, p. 400.

heit des Abendlandes trotz aller Coïncidenz der Ausgangspunkte und Ziele doch von der des Morgenlandes mannigfach verschieden ist, so geht das vorzugsweis auf Tertullian zurück, den genialen Schöpfer der abendländischen Theologie, dem sie zwar ihre punische Schwerfälligkeit, aber auch ihr Schwergewicht dankt.

Was ist nun dem Tertullian die Schrift? Er redet von ihrer[1]) majestas, ihm sind die biblischen Autoren[2]) spiritu divino inundati, und grade dies Zeitwort hat er wohl gebraucht, um die Geistesfluth, welche den Aposteln zugeströmt, anzudeuten. Die kanonischen Bücher sind ihm[3]): divinae scripturae. Hieran hat vollen Antheil auch das Alte Testament.[4]) Er citirt Proverb. 9, 10 so: divina enuntiatio Solomonis. Sein Inspirationsbegriff ist der denkbar schärfste. Er hat ihn schneidend ausgesprochen[5]): In Spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est, excidet sensu, adumbratus scilicet virtute divina.

Tertullian verneint also nicht nur, wie das nach unsrer Meinung biblisch ist, die voluntas der Inspirirten, sondern auch seinen sensus. Diese Ueberspannung war ja wohl eine Folge seines Montanistischen Standortes. Als dann andere Montanisten aus diesem excidere sensu ein System machten, so konnte es nicht fehlen, daß dagegen seitens der Kirche protestirt wurde.[6]) Mag aber immerhin Tertullian in diesem einen Stück fehlgegriffen haben, die Ehre bleibt ihm ungeschmälert, daß er die Majestät des Wortes Gottes großartig erfaßt, und daß er in verborgene Schrifttiefen eingedrungen ist.

---

1) Tertullian Apolog. Oehler 1849, p. 113, 20.

2) Tertullian. Ibid. c. 18, p. 100.

3) Tertullian ad nat. lib. II, p. 336.

4) Tertullian ibid. II, p. 335.

5) Tertullian: conf. Marvion IV, p. 22.

6) Eusebios: hist. ecc. lib. V, c. XVII, p. 183 berichtet, der Rhetor Miltiades habe eine Schrift geschrieben: *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.* Die Pseudopropheten kämen durch ihre Parekstase in *ἄδεια* und *ἀφοβία.* Sie gingen aus von der *ἑκούσιος ἀμαθία* und langten an bei der *ἀκούσιος μανία ψυχῆς.*

Clemens von Alexandreia.

Wir dürfen den großen Leiter des Didaskaleions den entschlossenen Vertretern der Verbal-Inspiration zuzählen. Er giebt uns das Recht hierzu durch seine Auslegung von II. Timoth. 3, 14[1]):

Ἱερὰ γὰρ (γράμματα) ὡς ἀληθῶς τὰ ἱεροποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα γράμματα, ἐξ ὧν γραμμάτων καὶ συλλαβῶν τῶν ἱερῶν τὰς συγκειμένας γραφὰς τὰ συντάγματα ὁ αὐτὸς ἀκολούθως ἀπόστολος θεοπνεύστους καλεῖ.

Freilich wird die Freude an diesem kräftigen Ausspruch getrübt dadurch, daß es in des Clemens Hauptwerke, den Stromateis, Stellen giebt, nach denen neben dem Göttlichen der Schrift auch Menschliches anerkannt wird, wenn auch beides nicht mechanisch aneinandergereiht, sondern eine organische Durchdringung angestrebt wird. So lesen wir[2]):

Ἀλλὰ αἱ τῶν ἐναρέτων ἀνθρώπων ἐπίνοιαι κατ᾽ ἐπίνοιαν θεῖαν γίγνονται, διατιθεμένης πιστῆς ψυχῆς καὶ διαδιδομένου θείου θελήματος εἰς τὰς ἀνθρωπίνας ψυχάς.

Das klingt nun freilich stark synergistisch. Es wird doch ein Concursus statuirt zwischen der ψυχή und dem θεῖον θέλημα, zwischen den ἐπίνοιαι ἀνθρώπων und der ἐπίνοια θεία, aber gemildert wird der synergistische Anstrich wieder dadurch, daß nicht der ψυχή an sich, sondern nur der πιστὴ ψυχή ein Antheil concedirt wird, daß nur der πνευματικός und γνωστικός ihn hat, und diesen definirt Clemens dahin, daß er sei[3]): μαθητὴς τοῦ ἁγίου πνεύματος. Er muß, um in die Tiefen der Offenbarung einzudringen, ein vollbürtiger Erbe der Gotteskindschaft sein[4]): Ἀποκαλύψαντος τοῖς γνησίως καὶ μὴ νόθως τῆς κυριακῆς υἱοθεσίας κληρονόμοις. Es scheint dem Clemens ein tiefgegründetes Wechselverhältniß zwischen dem testimonium externum und internum spiritus sancti vorzuschweben, aber am letzten Ende ist doch[5]) die χάρις die συλλαμβάνουσα εἰς ἐπίγνωσιν und nicht

---

1) Clemens Alex.: Admonit ad gent. p. 56 B.

2) Clemens Alex.: Stromat. VI, p. 693. Conf. auch Neander Dogmengeschichte p. 100.

3) Clemens Alex.: Strom. VI, p. 357.

4) Clemens Alex.: Strom. VI, p. 648.

5) Clemens Alex.: Strom. VI, p. 697.

der natürliche, sondern der neue pneumatophore Mensch dringt in die Geheimnisse des Wortes ein. — So steht Clemens vor uns als ein Theologe, der die Inspirationslehre mannigfach befruchtet hat, der aber mißverstanden werden, auch für Mißbildungen den Ausgangspunkt bieten kann.

Kapitel II.

Das dritte Jahrhundert.

Die Entwickelung der Inspirationslehre war im zweiten Jahrhundert eine gesegnete gewesen. Justin hatte grundlegend gearbeitet, und von dem, was Irenäus, was Tertullian und was der Alexandrinische Clemens geboten, war zwar keine Gabe ganz ohne Wunde, aber sie alle enthielten lebensvolle Keime zum weiteren positiven Ausbau der Inspirationslehre. Da trat im dritten Jahrhundert ein Mann auf den Plan, der der Theologie dieses Säculums ihren Stempel aufprägen sollte, dessen Arbeit für die Theologie überhaupt und für die Lehre vom Worte Gottes insbesondere Beides bringen sollte, Lebens- und Todeskeime. Diesen Mann müssen wir nun ins Auge fassen.

§ 1.

Origenes.

Origenes stand an der Grenzmark zweier großartiger Zeitalter. Er hatte, je mehr das Christenthum auf seinem weltgeschichtlichen Gange seine universale Seite ausgestaltete, vieles Fremdartige in die Theologie hinein zu arbeiten, beziehungsweis zu ihm Stellung zu nehmen. Aehnliche Aufgaben waren schon vorher besonders an Justin und den Alexandrinischen Clemens herangetreten. Diese aber hatten die Lösung anders und wenigstens nach unsrer Meinung richtiger gefunden. Bei ihnen waren die fremden Elemente, mit denen sie sich auseinandersetzten, fremde Körper geblieben, die ἕνωσις, die sie mit der Theologie verband, war nur eine σχετική gewesen. Nicht so bei Origenes. Er wollte die fremden Elemente in die Theologie so hineinarbeiten, daß wirklich eine ἕνωσις οὐσιώδης geschaffen werde. Das war ein ζητεῖν, ein γυμνάζειν, eine Arbeit für seine Zeit, eine Arbeit,

die ihrer Natur nach den Charakter eines Provisoriums an sich trug, die aber ohne Schuld des Origenes für die Kirche der späteren Jahrhunderte dadurch eine schwere Gefahr geworden ist, daß man sie künstlich zu einem Definitivum stempelte, und daß sich in den weiten Falten des Origenismus alles das versteckte, was nicht den Muth hatte, ungläubig, und nicht die Kraft hatte, gläubig zu sein. Nach diesen Vorbemerkungen treten wir nun in die zusammenhängende Darstellung der Inspirationslehre des Origenes selbst ein. Welche Stellung wies der gewaltige Alexandriner der Schrift an? Wir antworten: Keine souveraine. Das bezeugt am besten ein Ausspruch, den auch Neander[1]) mit sicherer Hand als ganz besonders bezeichnend hervorgehoben hat. Origenes[2]) sagt: *οἶμαι, τῆς ὅλης γνώσεως στοιχεῖά τινα, ἐλαχίστας καὶ βραχυτάτας εἶναι εἰσαγωγὰς ὅλας γραφὰς, κἂν πάνυ νοηθῶσιν ἀκριβῶς.* Was ist also dem Origenes das Höchste? Die *γνῶσις* ist es, und der eigentliche Beruf der *γραφαί* schrumpft ihm so zusammen, daß sie nur *στοιχεῖα* bleiben, ja sogar nur *στοιχεῖά τινα*, daß sie nur *εἰσαγωγαί* für die *γνῶσις*, ja sogar nur *ἐλάχισται* und *βραχύταται* sind; und dies sind die *γραφαί* nicht etwa nur für den, der sie nur leise kostet, sondern auch für den, der sie *ἀκριβῶς* versteht. Ist diese Unterordnung der Schrift unter die *γνῶσις* an sich auch ein entschieden rationalistischer Gedanke, so unterscheidet sich doch Origenes vom eigentlichen Rationalisten immer noch wesentlich, denn der Weg von der *πίστις* zu der über ihr stehenden *γνῶσις* erscheint ihm nur erreichbar[3]) durch ein: *ἀνελθεῖν πρὸς τὸν Ἰησοῦν*, und wenn man auch bei der *γνῶσις* die *πηγὴ τοῦ ἀλλομένου ὕδατος* findet, so bedarf es zu ihrer Erreichung doch immer eines *χαρίσασθαι*. Zählt aber Origenes auch nicht zu den Rationalisten, so ist er doch sicherlich der Altvater derjenigen speculativen Theologen, die sich zwar die isagogischen Dienste der Schrift gern gefallen lassen, die aber doch bei dem Aufbau ihres esoterisch-gnostischen Systems sich an die Schrift nicht gebunden erachten, sondern nach Belieben über deren Grenzen hinausgehen. Man wird zugeben müssen, daß das

[1]) Neander: Dogmengeschichte I, p. 94.
[2]) Origenes: In Joann. Tom. XIII, 5.
[3]) Origenes: In Joann. Tom. XIII, 6.

System des Origenes als Ganzes betrachtet nicht christlich ist. Gottes Wort ist die absolute Wahrheit. Außer demselben und über dasselbe hinaus giebt es keine Wahrheit. Das steht für wirkliche Christen über jeden Zweifel erhaben fest. Das bleibt fest, auch wenn der Träger eines so glänzenden Namens, wie Origenes es ist, an seiner Wahrheit rüttelt. In dem Tempel des Aegyptischen Or, dessen Name als Etymon in Origenes steckt, mag es einen Unterschied zwischen Esoterikern und Exoterikern gegeben haben, in der Kirche Christi darf es ihn nicht geben. Es war das *πρῶτον ψεῦδος* in dem System des Origenes, daß er die Gnostiker über die Pistiker stellte. Er raubt dadurch der im geschriebenen Worte Gottes geoffenbarten Wahrheit ihren absoluten Charakter und macht die Schrift, diese geborene Königin, zur Magd der Gnosis. Uebrigens beruft sich Origenes[1]) ganz zu unrecht auf I. Korinther 2, 6. 7. 8, wo der Apostel unterscheidet:

1) eine *σοφία ἐν τοῖς τελείοις*
2) eine *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου*
3) eine *σοφία τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου.*

Es leuchtet ein, daß der Apostel nicht entfernt daran gedacht hat, durch die *σοφία ἐν τοῖς τελείοις* etwa über die Schrift hinaus in eine Geheimlehre hinein zu weisen.

Wir kommen nun zu der Frage, wie sich Origenes die Herkunft des Wortes Gottes, dem er seine Souverainität absprach, dachte. Er erkennt in thesi seinen theopneustischen Charakter an. Das Alte Testament ist ihm inspirirt[2]): *συναποδείκνυμεν, θεοπνεύστους εἶναι τοὺς προφητευούσας περὶ αὐτοῦ γραφάς.* Freilich giebt es auch Stellen, welche von einem Zusammenwirken zwischen dem heiligen Geiste und dem Menschengeiste reden. Hierher gehört[3]): *ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ τοῖς λόγοις αὐτῶν.* Hiernach sind also die Aussprüche der Schrift zunächst *λόγοι αὐτῶν* (scil. der Schreiber) und dem *θεός* wird nicht ein *μαρτυρεῖν*, sondern nur ein *ἐπιμαρτυρεῖν* beigelegt. Hierher ge-

---

1) Origenes: de Princip. III, p 288.

2) Origenes: de Princip. lib. IV, p. 50.

3) Origenes: Ibid.

hört auch der Ausspruch, in welchem sich Origenes sicher an Josephus[1]) angelehnt hat[2]): μὴ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τὰς ἱερὰς βίβλους, ἀλλ' ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος. So bereitwillig hier auch der Vordersatz die menschliche Autorschaft verneint, so wird doch im Hintersatz dem heiligen Geiste nur ein ἐπιπνεῖν beigelegt, das eigentliche πνεῖν also doch von den irdischen Werkzeugen ausgesagt.

Die starke Betonung des menschlichen Factors bei der Inspiration tritt uns bei Origenes auch noch in zwei Bemerkungen über I. Korinth. 2, 4 und II. Korinth. 11, 6 entgegen. Die erstere[3]) lautet: εἶτα εἰπὼν τὸν τοῦ Εὐαγγελίου σολοικισμὸν[4]) ἐπάγει, die andere, in der ein Paulinischer Ausspruch viel zu sehr gepreßt und zu Unrecht verallgemeinert wird, lautet: φασὶν ἰδιῶται[5]) εἶναι τῷ λόγῳ ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει. Uebrigens tritt Origenes im Anschluß an II. Korinth. 4, 7 nicht ohne tieferes Verständniß der Frage näher, warum der Apostel des äußeren Schmuckes der Rede sich entschlagen habe[6]): ἴσως γάρ, εἰ κάλλος καὶ περιβολὴν φράσεως ὡς τὰ παρ' Ἕλλησι θαυμαζόμενα εἶχεν ἡ γραφή, ὑπενόησεν ἄν τις, οὐ τὴν ἀλήθειαν κεκρατηκέναι τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀκολουθίαν καὶ τὸ τῆς φράσεως κάλλος ἐψυχαγωγηκέναι τοὺς ἀκροωμένους καὶ ἠπατηκὸς αὐτοὺς προςειληφέναι.

Die Inspirationslehre des Origenes hat aber noch zwei Besonderheiten:

---

[1]) Josephus cont. Apion. 1, 7.

[2]) Origenes de princ. p. 56, Zeile 2—4.

[3]) Origenes ed. Lommatsch I, p. 161.

[4]) H. St. Nach Asinius Capito. Soloicismus est impar et inconveniens compositura partium orationis, und nach Ammonius: Σολοικίαν περὶ πλέονας γίνεσθαι λέξεις ἀκαταλλήλως πλεκομένας.

[5]) H. St. zu ἰδιώτης: Plebejus, ἄγροικος ἄνθρωπος καὶ ἰδιώτης πρὸς τὰ ὑμέτερα. Daß der Apostel, wenn er sich einen ἰδιώτης nennt, damit nur seinen bewußten und freiwilligen Verzicht auf jeden rein äußerlichen ornatus der Rede ausdrücken will, ergiebt der Context.

[6]) Origenes in Joh. Tom. IV, bei Lammatsch Band I, p. 162. Hierzu ist zu vergleichen: Philocalia bei Lommatsch Band XXV, p. 25. πῇ τὸ κατὰ τὴν λέξιν ἀληθές ἐστιν καὶ πῇ ἀδύνατον καὶ ὅση δύναμις ἐξιχνεύειν ἀπὸ τῶν ὁμοίων φωνῶν κ. τ. λ.

1) Ihm ist der theopneustische Charakter des Alten Testamentes von höherer Würde, als der des Neuen.

Er sagt[1]): Im Alten Testament heiße es: *τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ*, in Bezug auf die epistolische *γραφή* aber wisse er nicht, ob Paulus in sein Zeugniß *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* auch: *ἐμπεριλαμβάνει καὶ τὰ ἑαυτοῦ γράμματα.*

2) Origenes statuirt einen dreifachen Schriftsinn.

Die classische Stelle hierfür ist[2]):

οὐκοῦν τρισσῶς ἀπογράφεσθαι δεῖ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα.

und nun unterscheidet er einen

sarkischen,
psychischen,
pneumatischen

Schriftsinn und dem entsprechend zerfallen ihm die Leser in drei Klassen. Es giebt:

einen *ἁπλούστερος*,
einen *ἐπὶ πόσον ἀναβεβηκώς*,
einen *τέλειος*

und es ergiebt sich dem Origenes folgende Klimax:

a. der *ἁπλούστερος* erbaut sich *ἀπὸ τῆς οἱονεὶ σαρκὸς της γραφῆς*,

b. der *ἀναβεβηκώς* erbaut sich *ἀπὸ τῆς ὥσπερεὶ ψυχῆς αὐτῆς*,

c. der *τέλειος ἀπὸ τοῦ πνεύματος νόμου.*

Wir könnten sagen, die *σάρξ* der Schrift sei nach Origenes das, was sich bei Anwendung der grammatisch-historischen Auslegung ergiebt, die *ψυχή* der Schrift ist nach ihm das, was aus der Schrift bei Anwendung der allegorischen Auslegung erhellt, und das *πνεῦμα* der Schrift ist das, was der *τέλειος* das heißt

---

[1]) Origenes in Joan. I, 5. Conf. auch Neander: Dogmengeschichte I, 101. Diese Lehre des Origenes sollte bald für die Kirche unsäglich verhängnißvoll werden. Der Versuch des Areios, auf ein noch dazu peripherisches alttestamentliches Wort Prov. 8, 22 die ganze Christologie zu gründen, war die verhängnißvolle Frucht der Irrlehre des Origenes von der theopneustischen Ueberlegenheit des Alten Testamentes über das Neue.

[2]) Origenes de princ. lib. IV, p. 59.

im Sinne des Origenes der von der *πίστις* zur *γνῶσις* hindurchgedrungene Eingeweihte in ihr findet und finden will.

Bezüglich der allegorischen Schriftauslegung war übrigens die Theorie des Origenes viel besser, als die Praxis. Er sucht[1]) die Offenbarungen des Alten Bundes (*τὰ ἐκείνοις ἀποκαλυφθέντα*) zu erweisen als *σύμβολα μυστηρίων*. Dieser thetische Ausgangspunkt ist an sich richtig, und wenn sich Origenes in praxi bei seinen Allegorien in Spielereien verliert, so wird man dagegen so scharf wie möglich protestiren müssen, diesen Protest aber gegen die gesammte allegorische Methode an sich auszudehnen, wäre ein Unrecht gegen Gal. 4, 24. Origenes hat nicht durch seine allegorische Auslegung und nicht durch den psychischen Schriftsinn, sondern durch den pneumatischen die Kirche und Theologie aller Zeiten tief geschädigt. Es mußte die Fundamente des Glaubens gefährden, wenn es dem *τέλειος* überlassen war, über und neben der Schrift sich sein eigen System zu bauen. Es war auch nur ein geringer Schutz gegen diese Gefahr, daß Origenes noch immerhin verlangt,[2]) der Inhalt der Speculation des *τέλειος* solle Christus als die *αὐταλήθεια* sein, denn der Christus der *τέλειοι* ist ja durchaus nicht der objective schriftgemäße Christus, sondern nur das *ἐν ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς* lebende Christusbild.

Wir berichten zum Schluß noch, daß Origenes die von Tertullian vertretene Ansicht von dem excidere sensu des Inspirirten nicht theilt, daß er aber in den entgegengesetzten Fehler verfällt, dem Inspirirten arbitrii sui judicium liberum[3]) beizulegen.

Will Jemand eine Probe wirklich schöner Exegese des Origenes haben, so lese er seine Auslegung des *βαπτίζειν ἐν πνεύματι καὶ πυρί*,[4])

Will Jemand eine Probe der persönlichen pietas des Origenes haben, so lese er das schöne Gebet um Erschließung des Wortes.[5])

---

[1]) Origenes: In Joann. Tom. VI, p. 186.
[2]) Origenes: In Joann. VI, 184.
[3]) Origenes de Princ. III, 294.
[4]) Origenes hom. VI, in Jerem. XV, p. 131.
[5]) Origenes: Epist. ad Gregor (Thamaturgum) I, p. 4.

Wir haben uns bemüht, in ehrlicher Arbeit aus den Werken des Origenes die Grundzüge seiner Inspirationslehre zu schöpfen. Wir haben dabei Einzelnes gefunden, wodurch die Theologie gesegnet angeregt worden ist, aber viel mehr freilich, was ihr zum Unsegen geworden ist. Alle diejenigen Richtungen, welche neben und über der Schrift ihren Standort suchen, ohne dabei die Schrift unmittelbar zu ignoriren oder positiv zu bekämpfen, haben ihre ersten Antriebe aus den Schriften des Origenes empfangen. Zu den wirklichen Lebenszeugen für die Lehre von der Theopneustie vermögen wir daher den Origenes nicht zu rechnen, mag ihm auch im Einzelnen Mancherlei zu danken sein.

§ 2.

Cyprian.

Es war eine große Gnade vom HErrn, daß in der Zeit, in welcher das Morgenland unter dem herrschenden Einfluß des Origenes stand und seine Impulse von dessen binominal gestimmter sic et non-Theologie empfing, das Abendland unter dem Einfluß eines Mannes stand, dem zwar die Vielheit der Gaben des Origenes versagt war, der in formaler Hinsicht weit hinter jenem zurückstand, der überhaupt kein großer Geist ersten Ranges war, der aber in fester, klarer und scharfer Haltung für die schlichte Gotteswahrheit eintrat. Es war dies Cyprianus von Karthago. Zwar ist auch im folgenden vierten Jahrhundert das christliche Morgenland zum Träger des geistlichen und theologischen Lebens bestellt worden, und in ihm ist eine Theologie von wunderbarer Höhe und Tiefe erblüht, eine Theologie der gegenüber sich zunächst noch, den einzigen Hilarius ausgenommen, das Abendland lediglich empfangend verhalten hat; aber wenn im Occident das Organ für solche gesegnete Receptivität vorhanden war, wenn dort die großen positiven Schriftgedanken des Athanasios und seiner Schule zur Christologie und Pneumatologie wirklich verstanden wurden, so ist das zum nicht geringen Theil das Verdienst des Cyprian, der das Abendland zu positiver, aller müssigen Speculation abholder Arbeit an Gottes Wort erzogen hat. Die eigene theologische Arbeit des Cyprian lag freilich zu-

nächst in der Ecclesiologie und den benachbarten Artikeln, aber sie bewegte sich doch in solchen festen Gleisen, daß auch alle andern hohen Artikel von ihr berührt und durch sie befruchtet wurden. Das gilt auch von der Inspirationslehre. Cyprians Inspirationsbegriff war, wie wir von vornherein bei ihm erwarten müssen, streng realistisch. Ihm waren die Apostel[1]): pleni sancto spiritu. Dabei aber hat seine Theorie von der Theopneustie eine köstliche Besonderheit. Ihm ist der allerheiligste Zusammenhang zwischen den beiden Gnadenwundern des heiligen Geistes, der inspiratio und regeneratio völlig klar. Er sagt, und diese Stelle gehört zu den Kleinodien patrologischen Nachlasses[2]): postquam coelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit, nimirum in modum protinus comfirmare se dubia, clausa patére, lucere tenebra. Das aus der Wiedergeburt stammende testimonium internum spiritus sancti befähigt also allein den neuen Menschen, das in der Schrift niedergelegte testimonium externum zu verstehen.

Kapitel III.

Die griechische Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts.

Bezeichnend für den heiligen Zusammenhang, welcher besteht zwischen dem *λόγος ἔνσαρκος* und dem *γραπτός* ist es, daß derselbe Mann, der berufen war, den Kampf für die Gottesmajestät des *ἔνσαρκος* zu eröffnen, auch der erste gewesen, der den *λόγος γραπτός* mit Meisterhand handhabt. Es ist dies:

Alexander von Alexandreia.

In den beiden Briefen, die er gegen die Arianer geschrieben hat, deren ersten uns Sokrates[3]) und Athanasios[4]), den zweiten aber Theodoret[5]) überliefert haben, tritt uns ein zusammenhän-

[1]) Cyprianus de Capsis pag. 485.

[2]) Cyprianus Epist. I, p. 204.

[3]) Sokrates I, p. 9.

[4]) Athanasios I, 1, p. 313—316.

[5]) Theodoret I, 4, p. 8–20. Confer. auch meine Geschichte der arianischen Häresie I, p. 53 u. 55 und p. 106. 107.

gender Schriftbeweis von solcher logischen Geschlossenheit und solch eindringender Schärfe entgegen, daß wir in der gesammten theologischen Literatur vor Alexander vergebens nach einem Seitenstücke suchen. Von Joh. 1, 1 ausgehend bahnt er sich bei seiner christologischen Beweisführung durch Joh. 3, 16, Psalm 44, 2 (nach unsrer Zählung ist das 45, 2), Ebräer 1, 3, Koloss. 1, 15, Joh. 14, 9, Joh. 17, 21, Ebräer 13, 8, Röm. 11, 36 mit festen Schritten den Weg zu Joh. 10, 15. Wir bitten den, der dem Alexander die Palme, den ersten geschlossenen Schriftbeweis geführt zu haben, nicht lassen will, uns aus den älteren Vätern auch nur ein einziges Seitenstück zu zeigen. Sokrates[1]) hat also den Alexander vollkommen richtig gezeichnet, wenn er von ihm aussagt: *ἐν τῇ τριάδι μονάδα εἶναι φιλοσοφῶν ἐθεολόγει.* Bei Alexander war das *θεολογεῖν* schon verbum finitum, und das *φιλοσοφεῖν* stand nur noch im Participium, weil es nur noch formell theil hatte an seiner Arbeit, während man die Arbeit des Origenes bezeichnen mußte: *θεολογῶν ἐφιλοσόφει.* Alexander ist der erste Alexandriner und überhaupt der erste Grieche, der, mit der vollen Waffenrüstung philosophischer Bildung ausgestattet, doch die heilige Theologie inhaltlich in ihrer vollkommenen Selbstständigkeit faßte und sachlich ausschließlich aus dem geschriebnen Worte Gottes aufbaute. Was aber Alexander von Ferne gezeigt, da er wie Mose auf Nebos Höhen starb mit dem Blick auf Kanaan, das gestaltete in majestätischer Weise aus sein großer Schüler.

§ 1.

Athanasios.

Im Jahre 322 ließ der nach unsrer Rechnung damals 22jährige Jüngling seine Erstlingsschrift: *κατὰ τῶν Ἑλλήνων* erscheinen und gleich in den beiden ersten Sätzen, die er überhaupt geschrieben hat, bricht er derjenigen Theologie Bahn, die auf der Schrift als ihrem einigen Grunde ruht. Er durchhaut den gordischen Knoten origenistischer Verbindung zwischen Philosophie und Theologie mit dem Satze[2]): *οὐ τοσοῦτον δεῖται τῆς παρὰ ἀνθρώπων διδασκαλίας, ὅσον ἀφ' ἑαυτῆς ἔχει τὸ γνώριμον.*

[1]) Sokrates I, 5, p. 8.

[2]) Athanasios c. gentes I. 1 A. p. 1.

Er spricht also jeder menschlichen Autorität jede selbstständig entscheidende Bedeutung für die Theologie ab, und will dieselbe allein aus den ihr eingebornen, ureignen Lebensgesetzen gestalten. Das: *ἀφ᾽ ἑαυτῆς ἔχει τὸ γνώριμον* war ein Programm von ganz außerordentlicher Tragweite. Worin aber ruhen die heiligen Lebensgesetze der Theologie? Das sagt uns der nächstfolgende Satz, also der zweite, den er überhaupt geschrieben hat[1]): *Αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἐπαγγελίαν.*

Er spricht also der Schrift für jede theologische Arbeit die Autarkie zu, begründet dieselbe aber aus dem theopneustischen Charakter der *γραφή*. Der Ausgangspunkt der Athanasianischen Theologie ist also rein evangelisch. Es wird grundsätzlich mit der Philosophie als der domina gebrochen, aber nicht minder auch mit der Tradition. Die Bedeutung der theologischen Autoritäten wird auf das rechte Maß zurückgeführt. Er sagt[2]): *εἰσὶ δὲ καὶ πολλοὶ τῶν μακαρίων ἡμῶν διδασκάλων εἰς ταῦτα συνταχθέντες λόγοι, οἷς ἐάν τις ἐντύχοι, εἴσεται μὲν πῶς τὴν τῶν γραφῶν ἑρμηνείαν.* Das sind goldene Worte; Luther hätte sie unbedingt unterschreiben können. Es stehen einander gegenüber die *αἱ γραφαί* und die *τῶν διδασκάλων λόγοι.* Die ersteren sind die ausschließliche Quelle, die letzten haben nur den Beruf einer Hermeneia der Schrift, aber auch diesen nur dann, wenn sie recht gebraucht werden *(ἐάν τις ἐντύχοι)* und hinter ihnen steht immer noch ein enklitisches *πῶς*.

Was lehrt nun Athanasios speciell zur Theopneustie?

Die Schrift ist ihm[3]): *θεόπνευστα τὰ τῆς γραφῆς ῥήματα.* Sie enthält[4]): *τὰ ἀποκαλυφθέντα παρὰ θεοῦ.* Das gilt schon vom alten Bunde. Der HErr ist[5]) *ὁ ἐν προφήταις λαλήσας.* Gottes Wort ist geredet und geschrieben vom HErrn durch die Apostel[6]): *ἐκεῖναι (*scil. *αἱ γραφαί) διὰ θεολόγων ἀνδρῶν παρ᾽*

---

1) Athanasios c. gentes I, 1 B, p. 1.
2) Athanasios l. l.
3) Athanasios de decretis 15.
4) Athanasios de incarnat. I, p. 110 D.
5) Athanasios ad Liberian I, 244 C.
6) Athanasios de incarnat. I, p. 109 D.

θεοῦ ἐλαλήθησαν καὶ ἐγράφησαν. Darum, weil Athanasios die Schrift in diesem Lichte ansah, konnte er den Lesern zurufen: (l. l.) *ὦ φιλόχριστε ἄνθρωπε, σὺ τὴν πρόφασιν ἐκ τούτων λαβών, εἰ ἐντυγχάνοις τοῖς γραφῶν γράμμασι, γνησίως αὐτοῖς ἐφιστάνων τὸν νοῦν γνώσῃ.* Auf die Buchstaben (die *γράμματα*) der Schrift kommt es an. So redet nur der entschlossene Vertreter der Verbal-Inspiration.

Nimmt aber so Athanasios zur Theopneustie unter den Vätern eine so großartig feste Stelle ein, so ist es eine beinahe räthselhafte Lücke, wenn Tholuck[1]) in seiner dogmengeschichtlichen Rundschau über die Inspirationslehre der Väter von Origenes sofort zu Chrysostomos überspringt und den Athanasios nicht mit einer Sylbe erwähnt. Es ist dies ungefähr dasselbe Kunststück, als wenn Jemand bei der Darstellung der Geschichte der Justificationslehre von Tauler und Thomas a Kempis sofort zu Andreas Osiander eilen, aber Luther überspringen wollte.

Athanasios hat aber nicht nur in thesi die Schrift so hoch gefeiert, sondern sie war ihm auch in praxi der alleinige Maßstab, mit dem er den Arianismus maß, und weil er denselben als schriftwidrig erfand, deshalb bekämpfte er ihn. Er pflegte seine Untersuchung über die Theologie der Arianer so abzuschließen[2]): *ταῦτα γὰρ πάντα τῶν γραφῶν ἐστιν ἐναντία.* Als großer Systematiker warf er dem Arianismus vor, daß er immer nur einzelne aus ihrem Zusammenhang gelöste Schriftworte *(λέξεις)* zu behandeln wisse[3]): *σχηματτίζονται μελετᾶν καὶ λέγειν τὰς λέξεις, ὡς ὁ πατὴρ αὐτῶν διάβολος, ἵνα ἐκ τῶν λέξεων δόξωσιν ὀρθὸν ἔχειν καὶ τὸ φρόνημα.* Es war den Arianern oft begegnet, daß sie in der Absicht, ihren *ἴδιος νοῦς* mit dem Deckmantel der Schriftgemäßheit zu umkleiden, ein einzelnes Schriftwort zum Vorwande nahmen *(προφασίζονται)* und mit Hilfe eines kühnen *παρεξηγεῖσθαι*, gröblich mißbrauchten. Diesem Gebahren gegenüber frommt der wahren Theologie das[4]) *ἐκδικῆσαι τὰ ῥητά* und das

[1]) Tholuck: Die Inspirationslehre. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1850, p. 125.

[2]) Athanasios: Orat. I c. Arian. 9.

[3]) Athanasios ad Episcop. Aeg. et lib. 4.

[4]) Athanasios Orat. I c. Arian. 37.

δεῖξαι der ὀρθὴ διάνοια. Von diesen ferngesunden hermeneutischen Grundsätzen ausgehend, gelangte er selbst zu seiner tiefen und hohen echt evangelischen Theologie. Athanasios war voller Pietät gegen die Väter, ja diese war ein Grundzug seines schönen Charakters. Er hat sie dem Dionysios von Alexandreia und dem Origenes gegenüber treu bewährt. Hätte er nun einen Inspirationsbegriff gehabt, der auch nur leise angekränkelt gewesen wäre, so hätte ihm seine Pietät gegen die Väter leicht zum Fallstrick werden können. Da ihm aber das geschriebne Wort Gottes in seiner vollen theopneustischen Herrlichkeit vor der Seele stand und schlechthin keine Mischung mit menschlichen Autoritäten vertrug, so wahrte er sich die volle evangelische Freiheit, die ihn befähigte, nicht nur die höchste Spitze in der bisherigen Entwickelung der Theologie darzustellen, sondern auch der Anfänger einer neuen geistesmächtigen schriftgemäßen Theologie zu werden. Heilslehre war ihm die Lehre[1]):

1) ἣν ὁ κύριος ἔδωκεν
2) ἣν οἱ ἀπόστολοι ἐκήρυξαν.

So blieb den πατέρες nur ein φυλάσσειν, ein Wächterdienst, und nur so lange sie dies φυλάσσειν wirklich übten, folgte er ihren Spuren. Er wendete sich aber sofort von ihnen ab und machte von dem evangelischen Grundrecht, die Väter zu corrigiren, den allerumfassendsten, wenn auch in der Form milden Gebrauch, sobald er selbst bei den verehrtesten Vätern nicht den vollen Ausdruck biblischer Wahrheit fand. Von diesem Correctionsrechte hat er den mächtigsten Gebrauch zu Nicäa gemacht. Da wurde in den Fractions- und Commissions-Sitzungen, welche zwischen der ersten und zweiten Plenarsitzung lagen, eine Compromißformel vorgelegt, welche sich begnügen wollte mit dem: ὅμοιον κατὰ πάντα τῷ πατρί, und einen Augenblick scheinen auch die Vertreter der entschiednen Rechten für diese Formel gewonnen gewesen zu sein, bis sie die schnelle Bereitwilligkeit der Gegner, auf sie einzugehen, stutzig machte. Da setzte Athanasios seine weltgeschichtliche Arbeit ein und riß durch die Wundermacht seines Feuergeistes, obwohl als Presbyter nur mit Sitz ohne Stimme begabt, die Väter zu dem Entschlusse fort, die Prozeßacten noch

[1]) Athanasios Epist. I ad Serap. 28.

einmal nach der Schrift zu revidiren. Er selbst berichtet uns[1]): *ἠναγκάσθησαν καὶ αὐτοὶ αὖθις συναγαγεῖν ἐκ τῶν γραφῶν τὴν διάνοιαν.* Grade dies *συναγαγεῖν ἐκ τῶν γραφῶν* war entscheidend. Da mußte der schriftmächtige Gottesmann den traditionsseligen Areios, der sich immer auf die Autorität der *ἀστείων θεοδιδάκτων καὶ κατὰ πάντα σοφῶν* Lehrer berief, niederkämpfen. Wo die rein göttliche und die blos menschliche Autorität gegen einander im Kampfe liegen, da kann der Ausgang nicht zweifelhaft sein. So steht Athanasios vor uns als derjenige Gottesmann, der von allen Rüstzeugen des HErrn vor der Reformation das Meiste dazu geleistet hat, die Schrift nach ihrer theopneustischen Herrlichkeit zur schlechthin entscheidenden Instanz zu erheben. In diesem Stück stellen wir ihn unbedenklich selbst über Augustin, dem trotz der großartigen Blicke, die er in die tiefsten und geheimsten Schachte der Schrift hat thun dürfen, und trotz des für alle Zeiten maßgebenden Aufbaues, den er der biblischen Anthropologie gegeben, doch in der Soteriologie Par-exegesen begegnet sind, die dem Athanasios nicht hätten begegnen können.

---

§ 2.

Die Kappadoker oder die Schule des Athanasios.

Wenn die Schule des Athanasios sich der großen Aufgabe gewachsen gezeigt, nicht nur die Nicänische Christologie gegen den erneuerten Ansturm des Arianismus, der ja als Eunomianismus erst seine gefährlichste Gestalt annahm, siegreich zu behaupten, sondern auch die Pneumatologie in biblischer Höhe einem symbolischen Abschluß entgegenzuführen, so verdankte sie das in erster Reihe dem Umstande, daß sie gleich dem Athanasios zum geschriebnen Worte Gottes eine ganz feste Stellung einnahm. Die drei Kappadoker erkannten rückhaltslos und freudig den theopneustischen Charakter der Schrift an und betonten ihn bei jeder Gelegenheit mit voller Schärfe. Basileios[2]) nennt die Schrift kurz: *ἡ θεόπνευστος γραφή*, darum sind ihm die Aussprüche der

---

[1]) Athanasios de decretis 20. Conf. auch meine Geschichte der Arianischen Häresie I, p. 197.

[2]) Basileios Epist. 189, p. 688 B Brief an den Leibarzt Eustathios.

Schrift (l. l.) θεῖοι λόγοι. Er fordert auf das Entschiedenste für jeden Artikel der Schrift die unbedingteste Schriftgemäßheit (l. l.): τὰ δόγματα συνῳδὰ τοῖς θείοις λόγοις. Die Theopneustie aber faßte er in streng realistischer Weise. Wo er im Kampf gegen Eunomios Joh. 1, 1 als einen Knotenpunkt seines Schriftbeweises einführt, bezeichnet er dies Wort als[1]): τὰ παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος διὰ τοῦ μακαρίου Ἰωάννου λαληθέντα ἡμῖν. Er stellt sich also durchaus auf die Höhe von Actor. 1, 16 und Actor. 28, 25 und vertritt das λαλεῖν διά. Der heilige Geist ist ihm wirklich der alleinige Autor, und Johannes nur sein Mund. Wo aber dies παρὰ und διά fest bekannt wird, da steht die Schrift in unverletzter Majestät da. Gregor von Nyssa[2]) nennt die Schrift: θεία καὶ θεόπνευστος γραφή, oder kurzweg[3]): θεόπνευσται γραφαί. Darum sind ihm ihre Aussprüche[4]): θεόπνευστα ῥήματα. Weil er aber die Schrift in diesem hellen Lichte ansah, vermochte er auch von ihrer herrlichen Schöne in begeisterter Weise zu zeugen. Gottes Wort ist ihm ein[5]): πολυανθὴς λειμών und auf diese blüthenreiche Wiese ist ausgeschüttet die ganze Herrlichkeit paradiesischer Gärtnerei, welche die liebliche Harmonie Christi ausströmt: πολλὴν ἀποπνέων τοῦ Χριστοῦ εὐωδίαν. Gregor von Nazianz hält es für die allervornehmste Aufgabe der Geistlichen, Gottes Wort auszulegen[6]): τὸ πρῶτον τῶν ἡμετέρων τὴν τοῦ λόγου διανομήν. Die Schrift ist ihm der: θεῖος καὶ ὑψηλὸς λόγος, und das Hauptstück der Schrift ist die selige Trinität. Freilich genügt darum der Schrift gegenüber nicht[7]) ein leichtmüthiges gelegentliches Darüberhinfahren (ῥαθύμως καὶ παρέργως ἐντυχεῖν) sondern ihr ἀπόθετον κάλλος kann nur der sehen, der das εἴσω παρακύψαι versteht. Er nennt die Arianer[8]): οἱ τοῦ γράμματος ἱερόσυλοι, das können sie

[1]) Basileios adv. Eunom. II, p. 597.
[2]) Gregor Nyss. Tom. I, p. 468 D.
[3]) Gregor Nyss. Catech. mag. c. IV.
[4]) Gregor Nyss. Tom. I, p. 472 B conf. Tom. III, p. 49.
[5]) Gregor Nyss. de deitate Tom. III. p. 464.
[6]) Gregor Naz. orat. II, 35 A p. 29.
[7]) Gregor Naz. orat. XXXI, 20. p. 569 D.
[8]) Gregor Naz. orat. XXX, p. 540.

aber nur sein, wenn das Haus, an welchem sie sich vergreifen, wirklich ein Gotteshaus ist.

Die streng realistisch-massive Stellung zur Theopneustie aber, welche den Kappadokern eigen ist, mußte auf ihre Zeit einen um so mächtigeren Eindruck machen, als sie zugleich die Vertreter höchster und gründlichster Geistesbildung waren und die Schöpfer und Pfleger eines großartig gedachten specifisch christlichen Humanismus. Was Athen an edlen Gaben zu bieten hatte, das hatten zwei von ihnen, Basileios von Ostern 348 bis Ostern 356 und der Nazianzener gar von Ostern 347 bis dahin 357 reichlich ausgeschöpft. Freilich der Geist des absoluten Humanismus hatte sie zuerst so fremdartig angeweht, daß er ihnen den Seufzer erpreßte[1]): *κενὴν μακαρίαν τὰς Ἀθήνας*, aber als sie sich einen eigenthümlich christlichen Humanismus ausgestaltet, da erschienen ihnen Athens Gaben im schönsten Lichte und sie bekannten[2]): *Ἀθήνας τὰς χρυσᾶς ὄντως*. Was sie aber als Jünglinge erfahren, das übertrugen sie dann als Kirchenfürsten und führende Theologen auch auf die ihrer Pflege vertrauten Jünglinge: Basileios that das in seiner berühmten Rede[3]): *πρὸς τοὺς νέους*, in welcher er in begeisternder Weise das ganze *μέλι* der schönen Wissenschaften und Künste zeigt, aber in ergreifender Weise bittet: *μὴ τὰ δηλητήρια μετὰ τοῦ μέλιτος φαγεῖν*. Der Nazianzener aber ist dem Studium treu geblieben durch sein ganzes Leben, ja er bezeichnet das[4]): *τῶν λόγων κράτος* ausdrücklich als sein *πρῶτον*, aber freilich als das: *πρῶτον μετὰ τὸ πρῶτον*, denn das *πρῶτον* im absoluten Sinne ist ihm das Wort Gottes. Wir meinen, die Kappadoker führten reichlich den kirchengeschichtlichen Beweis, daß das Bekenntniß zur realen Inspiration und die unbedingte demüthige Beugung unter die Schrift, weit entfernt der Entfaltung einer echten theologischen Wissenschaft zu schaden, vielmehr im besonderen Sinne dazu befähigt sei, eine solche Wissenschaft zu schaffen. Wenn erst die moderne Theologie noch mehr wird abgewirthschaftet haben und wenn man erst wieder alle

[1]) Gregor Naz. orat. XLIII, p. 785.

[2]) Gregor Naz. orat. XLIII, p. 780, confer. auch p. 781.

[3]) Basileios Tom. III *πρὸς τοὺς νέους*.

[4]) Gregor Naz. orat. IV, p. 132 A. *Στηλιτευτικὸς πρῶτος*.

Bächlein suchen wird, in denen Quellwasser fließt, wird auch für die Kappadoker noch einmal die Stunde schlagen. Uebrigens prägt sich die Stellung der Kappadoker zur Theopneustie in ihrer ganzen Arbeit an der Schrift aus. Sie fordern von den Seelen die ernsteste Versenkung in die Schrift. Basileios nennt in dem berühmten Briefe, in welchem er die wahre Askese zeichnet, gleich hinter der *ἡσυχία*, die doch mehr eine Herzensverfassung ist,[1]) die: *μελέτη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν* als das vornehmste Stück geistigen und geistlichen Ringens der Asketen. Der eigne Schriftbeweis der Kappadoker aber war darum so kraftvoll, weil er durchweg auf der Voraussetzung des theopneustischen Charakters der Schrift ruhte. Deshalb durfte der Nyssener[2]) die Folgerungen seiner exegetischen Darbietungen so ziehen: *ἐκ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν ἐνεργέστερον δείκνυται κ. τ. λ.* und Basileios durfte seine Beweise der Regel nach schließen mit den Worten[3]): *ἀνάγκη δὲ πᾶσα.* Diese *ἀγάγκη* ruht auf der Voraussetzung, daß die exegetische Unterlage des dogmatischen Beweises eben um des theopneustischen Charakters der Schrift willen völlige Beweiskraft habe. Der Nyssener ist, wie der größte Dogmatiker, so auch der größte Exeget unter den Dreien. Man vergleiche seine meisterhafte Vergleichung von Joh. 14, 28 *ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν* mit Joh. 10, 30: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν*[4]).

Es versteht sich von selbst, daß die drei großen Theologen bei einer solchen Ehrfurcht für die Schrift ihr die Tradition unbedingt unterordnen mußten. Wie der Nyssener über sie dachte, hat er in dem berühmten Briefe an den Ablabios klargelegt. Letzterer, an sich ein gläubiger Mann, sah die einzige Möglichkeit, zwischen der Scylla des Arianismus und der Charybdis des Sabellianismus hindurchzuschiffen, im Tritheismus. Gregor antwortet ihm, es sei sehr schwer, dies *ἀμφίβολον*, dies *διάλημμα*, dies *πρόβλημα* begrifflich zu lösen. Gelinge es, hierzu auch nur einen Beitrag zu liefern, so wäre es köstlich. Dann fährt er

---

1) Basileios Epist. II. A. C.

2) Gregor Nyss. Catech. magn. Tom. III, p. 49, c. 113.

3) Basileios z. B. I, p. 689 C.

4) Gregor Nyss. de deitate filii Tom. III, p. 469.

wörtlich fort[1]): τὴν μὲν παράδοσιν, ἣν παρὰ τῶν πατέρων διεδεξάμεθα, φυλάξομεν εἰς ἀεὶ βεβαίαν τε καὶ ἀκίνητον. Er versteht hier unter ἡ παράδοσις nichts Anderes, als die gesunde trinitarische Lehrentwickelung, wie sie symbolisch festgestellt ist im Nicaenum. Diesen Schatz will er unversehrt späteren Geschlechtern erhalten: ὅπως ἂν ἡμεῖς οἱ πατέρες τοῖς γενναίοις ἱδρῶσι τῶν τέκνων ἐπευφραινώμεθα. Gregor stand also zur παράδοσις genau so, wie ein bekenntnißtreuer Lutheraner unsrer Tage zu den Symbolen seiner Kirche.

Auch Basileios hat der Tradition gegenüber die rechte evangelische Stellung. Zwar hat er einmal einen Ausspruch gethan, der, flüchtig besehen, anders gefaßt werden könnte. Die Pneumatomachen hatten behauptet, der Schluß der Doxologie: σὺν τῷ πνεύματι ἁγίῳ sei unbiblisch. Da antwortet Basileios[2]): σὺν τῷ πνεύματι sei zwar ein ἀμάρτυρον und ἄγραφον, es sei in der γραφή nicht ausdrücklich bezeugt, ruhe aber fest auf der παράδοσις. Schon Eirenäos, Clemens von Rom, die beiden Dionyse, der Hymnos des Athenagoras und Gregor ὁ Μέγας d. i. der Thaumaturg hätten es stehend gebraucht. In der That denkt aber Basileios nicht daran, hier die Tradition neben die Schrift zu stellen. Er hatte in dem Vorangehenden den Nachweis geführt, daß dogmatisch die Formen σὺν τῷ πνεύματι (also das ἄγραφον) und ἐν τῷ πνεύματι (also das ἔγγραφον) gleichwerthig seien, und daß σὺν τῷ πνεύματι sachlich biblisch sei. Demnach spitzt sich in ihm die Frage, welche von beiden Formen gottesdienstlich zu gebrauchen sei, zu einer cultischen Frage zu. Bezüglich des Cultus aber, der τὰ μυστικά, darf er sagen: τὰ πλεῖστα τῶν μυστικῶν ἀγράφως ἡμῖν ἐμπολιτεύεται.[3]) Für cultische Fragen aber gestattet er gerade so, wie es die lutherische Kirche immer gethan, der παράδοσις an sich einen größeren Spielraum, natürlich nur unter der bestimmten Voraussetzung, daß sie inhaltlich schriftgemäß ist.

---

[1]) Gregor Nyss. ad Ablabium non putandum tres deos dici oportere III, 15. 16.

[2]) Basileios I, p. 200.

[3]) Basileios l. l.

Wir dürfen die Summa ziehen:

1) Die Kappadoker erkennen die Schrift als theopneustisch und zwar im Sinne der Verbal-Inspiration an und darum als die einzige und schlechthin entscheidende Autorität.

2) Darum dringen sie in ihrer geisterfüllten Exegese in die Tiefen der Schrift und erbringen in ihrer dogmatischen Arbeit zur Christologie und Pneumatologie einen völlig schriftgemäßen Beweis.

3) Durch ihre exegetische und dogmatische Arbeit haben sie das geschriebene Wort Gottes so auf den Thron gehoben, wie es nie in der vor-Athanasianischen Zeit gestanden.

4) Der Tradition haben sie in dogmatischen Fragen gar keine, in cultischen aber nur eine die Grenzen evangelischer Berechtigung in keinem Stück überschreitende Autorität zugewiesen.

5) Darum stärkt das Studium ihres theologischen Nachlasses mächtig in der Erkenntniß der Majestät der Schrift und wappnet reichlich mit Waffen zu Schutz und Trutz für den hohen Artikel von der Theopneustie, wie es durchweg zur Stärkung in dem gesammten Formalprincipe dienen muß.

---

§ 3.

Epiphanios.

Wenn wir als Repräsentanten für den Ausgang des vierten und den Anbruch des fünften Jahrhunderts den Epiphanios herausheben, so wollen wir ihn durchaus nicht als den an sich bedeutendsten Theologen dieses Menschenalters bezeichnen. Hiergegen würde der demüthige Mann, der sich einen[1]) *πτωχὸς νοῦς* beigelegt, selber protestiren. Epiphanios war kein Theologe ersten Ranges, dazu mangelte es ihm an origineller Kraft, aber ein sehr namhafter Theologe zweiten Ranges war er wirklich. In unserer Untersuchung aber gebührt ihm darum eine Stelle, weil sein Panarion ein ganz unwiderlegliches Zeugniß dafür ist, wie durch die gewaltige Arbeit des Athanasios und seiner Schule die Schrift in dem griechischen Kirchengebiet wirk-

[1]) Epiphanios: Panarion ed. Oehler. Berlin 1860, p. 632.

lich die ausschließlich entscheidende Instanz in Glaubenssachen geworden war. Die einzige Waffe, mit welcher der Bischof von Constantia gegen alle Häresie ankämpft, ist die Schrift. Niemals führt er gegen sie die Waffen der Vernunft oder der Tradition ins Feld. Diese Thatsache macht das Panarion zugleich zu einem Zeitspiegel für die majestätische Stellung der Schrift im vierten Jahrhundert. Epiphanios selbst vertrat die strengste Inspirationslehre. Ihm ist die Schrift[1]): *θεοῦ τὸ φῶς*, oder[2]) *ἡ ἁγία θεοῦ διδασκαλία*, oder[3]) *τοῦ ἁγίου πνεύματος διδασκαλία* resp. *ἁγία καὶ ἔνθεος διδασκαλία*, ihm ist auch die[4]): *ἀκολουθία*, das heißt der scribendi ordo etwa im Calov'schen Sinne, inspirirt. Er spricht dies aus in der schönen Untersuchung über das Verhältniß der Evangelisten zu einander. Diesen sei die Doppelaufgabe geworden, zwar *συμφώνως* zu reden, aber doch so, daß jeder die *παραλειφθέντα* des Andern zu offenbaren hatte. Das „*συμφώνως*" stammt daher,[5]) daß alle *ἐξ αὐτῆς τῆς πηγῆς* schöpfen, die Fähigkeit zu ergänzen aber daher, daß sie vom heiligen Geist das *μέρος τῆς ἀναλογίας* empfangen haben. Weil aber die Schrift auf so festem theopneustischen Grunde ruht, ist sie der[6]): *κανὼν ἀσφαλής* und auf sie gegründet einherzuschreiten, ist daher ein *βαδίζειν βασιλικῇ ὁδῷ*. Wer aber von diesem Grunde abweicht, deß Sünde ist ein[7]): *εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημῆσαι*. Es war dem Epiphanios auch völlig klar, daß zwischen dem testimonium externum und internum spiritus sancti ein heiliges Wechselverhältniß bestehe.[8]) Wohl sind die Worte der Schrift: *θεῖα τὰ ῥήματα πνεύματι ἁγίῳ λεγόμενα;* aber sie bleiben dennoch *ἄγνωστα* für die: *μὴ εἰληφότες πνεύματος ἁγίου δωρεὰν καὶ χάριν*. Während die Ungläubigen dem Worte Gottes gegenüber immer bleiben[9]) *μυωπάζοντες καὶ ὀνειροπολούμενοι*, so

[1]) Epiphanios: Pan. p. 48.
[2]) Epiphanios: Pan. p. 50.
[3]) Epiphanios: Pan. ibidem.
[4]) Epiphanios: Pan. p. 52.
[5]) Epiphanios: Pan. p. 56.
[6]) Epiphanios: Pan. p. 192.
[7]) Epiphanios: Pan. p. 604.
[8]) Epiphanios: l. l. p. 658.
[9]) Epiphanios: l. l. p. 668.

werden für die Gläubigen die ῥήσεις τῆς ἀληθείας zu εὔλογοι, das heißt: der Glaube schaut dann auch den feinen logischen Zusammenhang dieser ῥήσεις.

Für die Theopneustie ist demnach Epiphanios ein vornehmer Lebenszeuge, und wenn er gegen den wieder auf den Thron gehobenen Origenismus mit fieberhaftem Eifer angekämpft, so war die Triebfeder zu diesem Kampfe, mag er sich im Einzelnen in ihm vergriffen haben, die schwere Gewissensangst, es könnte der wieder entfesselte Origenistische Subjectivismus die objective Majestät der Schrift beeinträchtigen.[1])

---

§ 4.

Johannes Chrysostomos.

Es ist nicht zufällig und auch nicht völlig unberechtigt, daß D. Tholuck[2]) sich unter den Alten gerade den Chrysostomos als Gewährsmann für eine freiere Inspirationslehre ausgesucht hat. Man könnte aus des Letzteren Werken zu den beiden[3]) Stellen, die Tholuck selber angezogen, leicht noch andere anreihen, die gleichfalls eine Stellung zur Theopneustie athmen, die derjenigen der modernen Theologie wenigstens in etwas verwandter ist, als der Position der in § 1—3 behandelten griechischen Theologen. Doch müssen wir zu des Chrysostomos Ehre behaupten, daß bei ihm solche freiere Aussprüche noch durchaus einen accidentiellen Charakter haben, während der Inhalt seiner Inspirationslehre

---

[1]) Epiphanios gehört nicht zu den liebenswürdigen Naturen im Reiche Gottes. Er war der Abraham Calov, der Ernst Wilhelm Hengstenberg der alten Kirche. Solche Männer fühlen sich rauh an, aber die Kirche kann ihrer nicht entrathen. In schweren Uebergangszeiten muß es rücksichtslose Zionswächter geben, die gegen jegliche Häresie mit breiter Brust ankämpfen. Mit einem Don Arbuez, dessen Loosung die Vernichtung der Ketzer ist, hat Epiphanios Nichts gemein. Sein Motiv ist durch und durch lauter. Er thut Alles (Pan. p. 730) εἰς ἴασιν τῶν δεδηγμένων καὶ εἰς διόρθωσιν τῶν μὴ ἐν κακοῖς ἤδη ἐξετασθέντων. Man lese selbst das Panarion, und man wird den rauhen Mann von Herzen liebgewinnen.

[2]) Tholuck: Die Inspirationslehre. Deutsche Zeitschrift, 1850, p. 125.

[3]) Chrysostomos: Tom. VII, 5 (Antiphonica) und Tom. X, p. 364 (Auslegung von Act. 26, 6).

noch streng realistisch ist. Er überschreibt seinen Psalmencommentar[1]): *Συναγωγὴ τῶν θεοπνεύστων ψαλμῶν*, ihm ist die Genesis nicht bloß das Werk eines bewunderungswürdigen Propheten, sondern auch[2]) *μᾶλλον δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος διδασκαλία*, er geißelt scharf diejenigen, welche die theopneustische Schrift wie ein gewöhnliches Buch behandeln[3]) *τὰ τοῦ πνεύματος λόγια ὡς κοινὰ ἡγούμενοι*, und sieht hierin ein *καταφρονεῖν τοῦ θεοῦ*. Er hat Sinn für die Schönheit der Schrift — er redet von einem[4]) *παράδεισος τῆς γραφῆς* — und für ihre Tiefe. Er hat vom Segen des Bibellesens[5]) in begeisterter und begeisternder Weise geredet, und doch erkennt man in ihm in leisen Umbildungen den Vertreter der Antiochenischen Schule. Dieser Schule war es ja eigenthümlich, daß sie überall den menschlichen Factor in den Vordergrund drängte. So in der Christologie die menschliche Natur Christi, so in der Soteriologie den menschlichen Willen, so in der Bibliologie den menschlichen Autor. Daher begegnen uns bei Chrysostomos nicht selten Stellen, die, von Weitem besehen, noch einen streng realistischen Eindruck machen, die aber doch die Fußspuren der Antiochenischen Schule an sich tragen. Hierher gehört die Stelle, wo er Actor. 28, 25 in dem Sinne bespricht, daß unter seinen Händen aus dem: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησε διὰ Ἡσαΐου* schließlich[6]) ein: *ἐν πνεύματι ἐλάλησαν οἱ προφῆται* wird, also schließlich aus dem redenden *πνεῦμα*, dessen Organ der Prophet ist, redende Propheten werden, deren Sphäre nur noch das *πνεῦμα* ist. Hierher gehören auch Stellen, wie über die[7]) *αἰνίγματα* des alten Testamentes, so wie der Versuch, für sie das telische Moment zu finden.[8])

---

[1]) Chrysostomos: Expos. in *ψ*. Tom. III, p. 2.

[2]) Chrysostomos: Tom. XII in Gen. II, Tom. II, p. 101 C. D.

[3]) Chrysostomos: Tom. III, p. 726.

[4]) Chrysostomos: Tom. V, p. 601.

[5]) D. Dav. Erdmann hat in seiner Festschrift zum Bibelfest: „Stimmen aus der alten Kirche", Berlin 1856, Trowitzsch, eine werthvolle Collection von Aussprüchen des Chrysostomos über den Segen des Bibellesens geboten.

[6]) Chrysostomos: Tom. VII, 61 D.

[7]) Chrysostomos: Tom. III, p. 804 E.

[8]) Chrysostomos: Tom. II, p. 353.

Wir sehen, Chrysostomos, mit dem wir die Rundschau über die alten griechischen Väter schließen, zeigt, obwohl an sich noch ein Lebenszeuge für die Inspiration, doch schon Spuren der Erweichung der vollen Lehre von der Theopneustie.

Kapitel IV.

Die lateinische Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts.

§ 1.

Zur Orientirung.

Wenn ein Kirchenhistoriker lange Zeit sich vorzugsweis in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts bewegt hat, und er wendet dann seine Forschung der lateinischen zu, so wird er den Eindruck gewinnen, in mannigfacher Hinsicht in eine neue Welt einzutreten. Auch dann wird ihm dieser Eindruck bleiben, wenn in sachlicher Hinsicht der lateinische Theologe mit dem parallelen griechischen übereinstimmt. Es verhalten sich eben die lateinischen Väter zu den griechischen, wie die indoles Romana zur indoles Graeca. Beides aber gilt cum grano salis. Die herrschenden Geister sind nämlich auf beiden Kirchengebieten weder vollbürtige Hellenen, noch vollbürtige Römer gewesen, sondern Provinzialen, die sich voll unter den Segen der hellenischen, beziehungsweis römischen Cultur gestellt hatten. Bezüglich der führenden Geister in der griechischen Kirche gilt dies ohne Einschränkung: Athanasios war ein Aegypter, Basileios und die Gregore entstammen dem pontisch-kappadokischen Stamme; bezüglich der Führer in der lateinischen Kirche giebt es nur eine Ausnahme: Ambrosius war ein Vollrömer aus consularem Geschlecht, die andern alle aber waren Provinzialen: Hilarius ein Gallier, Hieronymus ein Dalmato-Pannonier, Augustin ein Poener. Das war ein gnädiger Rath des HErrn. Die eigentlichen Hellenen und Römer waren allermeist entartet, welke Blüthen, mehr zu receptiver und reproductiver Arbeit bestimmt; die originale, productive Kraft pulsirte weit frischer in den noch nicht verblühten Provinzialen. Das waren Wildlinge, aber sie

waren an der Wurzel gesund, und wenn auf sie das reich- und hochentwickelte Geistesleben der Griechen und Römer oculirt wurde, so gediehen schöpferische Naturen, die das Evangelium in großartiger Weise aufnahmen und verarbeiteten, und zwar so eigenartig, daß, wiefern diese Provinzialen dem lateinischen Culturgebiet entstammten, sie den lateinischen Geist festhielten.

Die Frage freilich, ob die andere Welt, die uns bei den lateinischen Vätern entgegentritt, eine bessere ist, läßt sich mit einem Worte nicht beantworten. Der deutsche Forscher wird sich ja bei den griechischen Vätern viel eher heimisch fühlen, weil die germanische Eigenart der griechischen wahlverwandter ist, als der lateinischen. Man wird auch einräumen müssen, daß die Kirche der Reformation, so unbedingt sie auch die Anthropologie des Augustinus als Erbe der lateinischen Kirche angenommen hat, in Bezug auf die ganze Fassung des Evangeliums viel mehr in den Bahnen des Athanasios und der Kappadoker wandelt, als in denen der lateinischen Väter. Dennoch aber tritt uns in der lateinischen Theologie des vierten und fünften Jahrhunderts ein energischer scharfer und feiner Geist entgegen, und wenn sie auch mancherlei Keime enthält, aus denen später durch Ueberspannung und Veräußerlichung der Ecclesiologie Hierarchismus und Klerikalismus sich organisch entwickelt haben, so werden uns, die wir es doch nur mit der Stellung der lateinischen Väter zur Inspirationslehre zu thun haben, diese Wunden weniger entgegentreten, denn in diesem Kernartikel sind in thesi und in praxi die Lateiner im vierten und fünften Jahrhundert auf durchaus schriftgemäßen Bahnen gewandelt.

§ 2.

Hilarius von Poitiers.

Dieser hohe und vornehme Geist hat während seines morgenländischen Exils inhaltlich die griechische Theologie so in sich aufgenommen, wenn er auch sein schwerfälliges, unschönes, gallisches Latein vor jeder Schleifung bewahrt hat, daß man stellenweis seine Schriften für Werke des Athanasios halten könnte, die ein Gallier ins Lateinische übersetzt hat; und erst wenn man

tiefer zusieht, findet man, daß Hilarius ein Geist von einer Originalität ist, wie ihn außer Augustin die lateinische Kirche nie gehabt. Das erkennt auch Semisch[1]) an. Hilarius verfolgt jeden großen Gottesgedanken bis in seine äußersten und letzten Consequenzen und ruht nicht eher, bis sich ihm ein völlig klarer, durchsichtiger dogmatischer Begriff herausgeschält hat. Nach dieser seiner Eigenart kann es uns nicht befremden, daß wir ihn auch bezüglich der Theopneustie auf festen und eignen Bahnen wandeln sehen.

Hilarius hat das Wort „inspirare“ als stehenden Terminus in die Theologie eingeführt, wenigstens ist er uns bei keinem der lateinischen Väter vor ihm begegnet[2]). So sagt er[3]): prophetas in omni tempore legis inspirat, oder[4]): propheta enim non suo sensu, sed inspiratus hoc loquitur.

Dem Pictavienser ist die Inspiration ein realer Begriff von höchster Schärfe. Der HErr ist einfach der Redende. Wir lesen[5]): Domino in psalmis dicente; die ganze Schrift alten Testamentes, die ihrem innersten Kern nach Prophetie ist, ruht im Geist[6]): prophetia omnis in spiritu est. Daher sind die Aussprüche der Schrift einfach[7]): Dei voces, Dei constituta, Dei leges. Dessen ist sich die Schrift alten Testamentes bewußt[8]): Omnem propheticum sermonem ex divini spiritus instinctu profectum, non in obscuro est, cum legimus: Haec dicit dominus etc. In seinem Verständniß dafür, daß es doch für die Feststellung des theopneustischen Charakters des alten Testamentes vor allen Dingen

[1]) Semisch bei Herzog VI, p. 418, Artikel: Hilarius.

[2]) Die Vulgata übersetzt bekanntlich θεόπνευστος in II. Timoth. 3, 16 durch divinitus inspirata. Ob diese Uebersetzung schon der Itala eigen ist, oder dem Hieronymus angehört, vermögen wir nicht festzustellen. Im letzteren Falle käme sogar die Bildung des Wortes inspirare als terminus auf Rechnung des Hilarius.

[3]) Hilarius: Benedict. Ausgabe, Paris 1693, Tom. II, Tract. in LXX Ps., p. 84 E.

[4]) Hilarius: Tract. LXIV Ps., p. 163 A.

[5]) Hilarius: Tract. in Ps. LXIV, p. 163 A.

[6]) Hilarius: Tract. in Ps. CXX, p. 379 D.

[7]) Hilarius: Tract. in Ps. XIII, p. 57 A.

[8]) Hilarius: Tract. p. 504 D.

darauf ankomme, wie der HErr Jesus zu dieser Frage stehe, zieht er Matth. 22, 45 an und sagt vom HErrn[1]): docens omnia David spiritu prophetico elocutum, und zeigt dann aus Luk. 24, 44, daß der HErr dies Zeugniß auf das ganze alte Testament ausdehne. Derselbe theopneustische Charakter eignet nach Hilarius dem Neuen Testament. Es ist ihm aus der Seele gesprochen, wenn die Väter von Sardika in ihrem Synodalbriefe an Julius von Rom von Paulus sagen[2]): dubitari non possit, Spiritum Sanctum per animam ejus locutum. Er spricht es als seine volle Ueberzeugung aus, daß das Alte Testament nur im Neuen offenbar ist. An sich habe es einen verhüllten Charakter[3]): sub velamine-allegorumena-amphibola. Erschlossen kann es nur werden durch die vom heiligen Geist geoffenbarte Heilslehre des neuen Bundes. Er sagt[4]): Signata (versiegelt) enim omnia sunt, et per solam spiritalem doctrinam resignanda (zu entsiegeln), Diese Entsiegelung aber erfolgt durch das Evangelium, weil dieses den leibhaftigen Christus hat, darum ist dieses die ursprüngliche Quelle unsres Glaubens[5]): Sed declaratio verborum mysticorum per Evangelium praestatur, ubi legis abscondita et occulta prophetica Domino in corpore manente panduntur, ex quibus primum fides dicitur. An sich bringen wir von Natur dem Worte Gottes nur Finsterniß entgegen und diese Finsterniß weicht nur, wenn sie durch das Licht des Glaubens erleuchtet wird[6]): nostrae hanc naturae obscuritatem fidei luce illuminat. Dadurch wird ein mutus zum loquens, ein surdus zum audiens, ein claudus zum cedens, ein leprosus zum emundatus, ein caecus zum videns.

So tief gegründet, so fest geschlossen ist die Inspirationslehre des Hilarius. Wir finden in ihr feines Verständniß für die Lebensfülle des Wortes Gottes, für die Entfaltung der Offenbarung von der Knospe zur Blüthe, vom latēre zum patēre;

[1]) Hilarius l. l. p. 504 E.

[2]) Hilarius: Exposit. hist. Frag. II, p. 1290 D.

[3]) Hilarius: Tract. in Ps. CXVIII lit. XVII, p. 343 E.

[4]) Hilarius l. l. p. 343.

[5]) Hilarius l. l. p. 344.

[6]) Hilarius l. l.

und der Pictavienser ist demnach einer der allervornehmsten Lebenszeugen aus der alten Kirche für die Inspiration. Nur die Ueberschätzung der Septuaginta theilt auch er mit allen Vätern vor Hieronymus. Die LXX können nach ihm nicht irren[1]): non potuerunt non probabiles esse. Wer wollte ihn dafür besonders tadeln? Hat doch selbst ein Augustin sich erst nach langem Widerstreben von den LXX zum Urtext ziehen lassen.

---

§ 3.

Hieronymus.

Hieronymus von Stridon gehört zu den merkwürdigsten Erscheinungen der Kirchengeschichte. Um seinen Besitz streiten sich die beiden abendländischen Kirchen;[2]) ihn aber nehmen für sich in Anspruch auch die gläubige und die liberale Theologie.[3])

Uebrigens hat uns Hieronymus selbst den Schlüssel zu seiner Zwei-Seelen-Art zu geben versucht, indem er uns eine Geschichte

---

[1]) Hilarius: Tract. in II. Ps. 29 B.

[2]) Sieht man auf seine grenzenlose Ueberschätzung der Askese und Virginität, auf seine absolute Devotion gegen den Stuhl Petri, die freilich bei ihm weniger aus dogmatischen Impulsen, als aus seiner persönlichen Stellung zu seinem Schirmherrn Damasus entstammte, so findet man es berechtigt, daß die römisch-katholische Kirche ihn für ihren Mann erklärt. Sieht man dagegen auf seine gewaltige Arbeit am Worte Gottes, die ihn, wie Zöckler richtig bemerkt (D. Zöckler. Hieronymus. Gotha 1865), zu einem Vorläufer des lutherischen Formalprincipes macht, so wird man das Recht der evangelischen Kirche, den Hieronymus für sich zu reclamiren, kaum zu bestreiten vermögen.

[3]) Die gläubige Theologie beansprucht ihn für sich, denn es ist nicht schwer für jeden Fundamentalartikel eine ganze Reihe massiv-realistischer Zeugnisse des Hieronymus zu sammeln; aber auch die moderne Theologie vermag, wenn sie geschickt sucht, einzelne Aussprüche jenes Theologen beizubringen, die sie zu ihren Gunsten deuten kann. Es sind dies zum Theil lapsus linguae, die zu Zeiten verbitternden Kampfes ihm begegneten, zum andern Theil Tribute, die er seiner persönlichen Eitelkeit gezollt, wenn es ihm darauf ankam, seine Gelehrsamkeit schillern zu lassen, zum Theil endlich Zeugnisse, daß der große Schematiker eben kein großer Systematiker war, daß er zwar ein schneidiger und energischer Orthodoxer von Profession war, aber nicht in demselben Grade von Confession war; kurz daß sein ganzes Wesen und dessen Abbild, seine Theologie, binominal gestimmt waren.

aus seinem inneren Leben erzählt, die für seine Entwickelung von außerordentlicher Tragweite geworden,[1]) ohne doch den Conflict völlig zu heilen. Der Kampf zwischen dem Ciceronianus und dem Christianus blieb das Theil des Hieronymus, weil er seinen Ciceronianismus nicht ἐν πίστει wirklich überwunden, sondern nur ἐν ἀσκήσει betäubt hatte. Hierin unterscheidet sich der Stridonier von Basileios, daß bei letzterem die Askese das Dankopfer für die Bekehrung, bei Hieronymus dagegen das Zuchtmittel zur Bekehrung war. Deshalb hatte zwar auch die Basilianische Askese die Formen des Mönchsthums, nicht aber seinen Inhalt, während die des Hieronymus nach Form und Inhalt echt mönchisch war. Aber noch ein zweiter ungelöster Zwiespalt erfüllt das Leben des Hieronymus. Es war der Kampf zwischen dem Theologen und dem Kirchenmann. Dogmatisch flüssig, kirchlich starr war sein Standpunkt. Wäre Damasus ein latitudinarisch gerichteter Mann gewesen, so wäre Hieronymus, der eine dogmatisch flüssige Natur war, vielleicht nur der consequente Uebermittler des Origenismus fürs Abendland geworden, aber im Dienste des streng rechtgläubigen Damasus, bezeugte er als Kirchenmann die strengste Orthodoxie. Der Ciceronianer und Origenist machen sich aber immer noch in zahlreichen, gelegentlichen Bemerkungen geltend.

Diese Charakteristik war nothwendig, um die Inspirationslehre des Hieronymus zu verstehen und die großartigen Verdienste gerecht zu wägen und zu würdigen, die sich sowohl in verbum Dei, als auch circa verbum Dei der Stridonenser erworben hat. Der eigentliche Verfasser des geschriebenen Wortes Gottes ist

[1]) Er berichtet uns im Briefe an die Eustochium (Hieronymus Epist. XXII ad Eustoch. Tom. I, p. 115): Er sei noch zwischen asketischen Kasteiungen und classischen Studien hin- und hergeworfen worden: Itaque miser ego lecturus Tullium, jejunabam, post noctium crebras vigilias post lacrymas . . Plautus sumebatur in manus. Da sei er im Geist plötzlich entrückt worden vor den Richterstuhl des HErrn (raptus in spiritu ad tribunal judicis pertrahor). Da habe ihn der HErr nach seinem Stande gefragt, und er habe geantwortet: Christianum me esse, aber er habe vom HErrn die furchtbare Antwort erhalten: Mentiris, ait, Ciceronianus es, non Christianus. Der Conflict zwischen dem Ciceronianus und Christianus war der Pfahl im Fleisch für Hieronymus.

nach Hieronymus der heilige Geist, ja er ist auch ihr Herausgeber[1]): Scripturae quae a Spiritu sancto conscriptae et editae sunt. Subject des Sprechens ist ihm entweder der HErr Jesus[2]): Dominus qui et in prophetis et in evangeliis loquutus est, oder der heilige Geist[3]): Spiritus qui loquitur per prophetas. Der HErr Jesus redet in den Propheten und Aposteln, das heißt, er kommt in ihnen zu Worte, wiefern er der eigentliche und wesentliche Inhalt der ganzen heiligen Schrift ist. Es giebt kein anderes Fundament als das, welches der weise Architekt, der Apostel Paulus, legt[4]): quod non est aliud praeter Christum Jesum. Die Schrift ignoriren ist darum nichts Anderes, als Christum selbst ignoriren[5]): Ignoratio scripturarum ignoratio Christi est. Aus beiden Momenten — der heilige Geist Verfasser, Christus Inhalt — ergiebt sich für Hieronymus die Einheit der Schrift beider Testamente[6]): Idem sensus est, quia idem spiritus, und die Schrift heißt darum[7]): unus liber, weil alle Schriften: uno scriptae sunt spiritu sancto. Daher sagt er zu Jesaja 52, 7 von Jesaja[8]): non solum prophetam, sed evangelistam et apostolum.

Wie nun denkt sich Hieronymus den Act der Inspiration? Er lehnt zunächst den Begriff der Ekstase ab[9]): Neque vero prophetae in ecstasi loquuti sunt, ut nescirent, quod loquerentur. Die Propheten haben ihres Amtes nicht gewartet: instar brutorum animalium, aber der heilige Geist hat ihnen nicht bloß das äußere Hören[10]) (quod in auribus resonat), sondern auch das feinere geistliche Gehör (sacratiorem auditum) gegeben, kraft dessen sie nicht nur die Rinde, sondern auch das Mark[11]) (non

---

1) Hieronymus: Comm. in Mich. Tom. VI, p. 520 B.
2) Hieronymus: Ibid. p. 521 B.
3) Hieronymus: Prol. in Expos. Isaiam ad Eustochium Tom. IV, p. 3.
4) Hieronymus: Comm. in Isaiam Tom. IV, p. 6.
5) Hieronymus: Prolog in Isaiam Tom. IV, p. 2.
6) Hieronymus: Epist. (XXII ad Agebruchiam) Tom. I, p. 902.
7) Hieronymus: Comm. in Isaiam lib. IX, c. XXIX.
8) Hieronymus: Prolog in Isaiam p. 3.
9) Hieronymus: Ibidem.
10) Hieronymus: Comm. in Joël. Tom. VI, p. 169.
11) Hieronymus: Comm. in Amos Tom. VI, 281.

solum corticem, sed etiam medullam) zu erfassen vermögen. Er sieht das Wunder der Inspiration abgebildet im Wunder von Kana[1]): quum Dominus noster aquam in vinum verteret.

So unbedingt es anerkannt werden muß, daß Hieronymus sich ernstlich bemüht hat, den Act der Theopneustie begrifflich klarzulegen, so entspricht doch das Bauwerk dem Bauplane nicht völlig. Nach den vorhin angezogenen Aussprüchen müßten wir ihn den Vertretern der Verbal-Inspiration zuzählen, die zuletzt citirte Darstellung aber nöthigt bestimmt zu andrer Classificirung, und gelegentliche Aussprüche könnten ihn sogar als Gegner der Verbal-Inspiration erscheinen lassen. Er hat aber, wie er selbst sagt, manchmal Gedanken flüchtig hingeworfen, ohne sie zu prüfen, ob sie in sein System passen, und ausgesprochen[2]): quodcunque in buccam venerit. Andererseits aber kommt es ihm wieder auf den Buchstaben sehr genau an. Er flammt auf in Zorn darüber, daß die LXX Jesaja 11, 1 ungenau übersetzt haben[3]): Sacrilegium est, vel celasse, vel ignorasse mysterium. Ja die Kirche muß es dem Hieronymus besonders danken, daß er mit voller Energie auf die litera gedrungen. Wohl hat auch er das Recht der allegorischen Auslegung anerkannt und reichlich geübt, ja er hat sich in praxi von Künsteleien kaum weniger freigehalten, als seine Vordermänner, aber in thesi hat er es mit voller Entschiedenheit ausgesprochen, daß zwar die spirituale Auslegung an sich ein hohes Recht habe, daß sie aber ruhen müsse auf der (grammatisch)-historischen[4]): post historiae veritatem spiritualiter accipienda omnia, und daß nur das[5]) Calcare aquas occidentis literae zum metere fructum spiritus vivificantis führe.

Auch darf es der evangelische Theologe dem Hieronymus nicht vergessen, daß er gegen jeden Versuch, die Tradition neben

---

[1]) Hieronymus: Comm. in Isaiam Tom. VI, p. 25. Hier sagt er übrigens fein von den Häretikern, daß sie umgekehrt: de vino aquam machen.

[2]) Hieronymus: Praef. Comm. in Gal. Tom. III, 486.

[3]) Hieronymus: Epist. LVII ad Pammach. Tom. I, p. 312.

[4]) Hieronymus: Prol. in Isaiam Tom. IV, p. 6.

[5]) Hieronymus: Ibidem p. 12.

die Schrift zu setzen, Einspruch erhoben hat. Er sagt[1]): Neque enim sic adulandum est principibus, ut sanctarum scripturarum veritas negligatur. Das war in kurzen Zügen die Lehre des Stridoniers in verbum Dei.

Geradezu bahnbrechend aber hat er gewirkt circa sacra.

Hier müssen wir uns ganz kurz fassen, weil die Fragen nur in loserer Verbindung mit unserer Aufgabe stehen, und wir dürfen es, weil hier Zöckler grundlegende Arbeit gethan.[2]) Wir registriren daher nur kurz:

1) Hieronymus hat die nahezu deutero-kanonische Autorität der LXX gebrochen. Das Zurückgehen auf den hebräischen Grundtext als die letzte entscheidende Instanz war eine evangelische Großthat.

2) Er hat durch die großartige Umarbeitung der Itala zur Vulgata als Bibelübersetzer viel geleistet, so viel, wie kein einziger Theologe vor Luther, und wenn Letzterer sehr viel mehr geleistet, wofern er nicht nur eine Kirchenbibel, sondern eine Volksbibel geschaffen,[3]) so ist es doch wahrlich schon eine hohe Ehre, als Bibelübersetzer der Erste nach Luther zu sein.

3) Er hat in der Apokryphenfrage eine Stellung eingenommen, die der lutherischen so verwandt ist, wie die keines Theologen der alten lateinischen Kirche. Der Summen-Ausdruck aller seiner Aussagen über die Apokryphen entspricht fast genau der Ueberschrift, welche Luther über sie gesetzt.[4])

4) Er hat in den, seinem Einfluß zugänglichen, zum Theil den höchsten Lebenskreisen, eine großartige Begeisterung für die Schrift geweckt. Er hat, nachdem es ihm 384 gegeben war, unter den römischen Frauen aus consularem und senatorischem Geschlecht jene große Erweckung hervorzurufen, mit den erweckten Römerinnen einen Briefwechsel von solcher Höhe und Tiefe ge-

---

[1]) Hieronymus: Praef. in lib. undec. Jesaiae Tom. IV, p. 451.

[2]) D. Zöckler: Hieronymus p. 353 ff.

[3]) D. Zöckler l. l. p. 367.

[4]) Hieronymus an die Laeta Epist CVII, c. 12: Caveat omnia apocrypha. Hieronymus Prol. in Expla. Jeremiae Tom. IV, p. 834 werden das Buch Baruch und die Epistola *ψευδεπίγραφος* ausgeschieden, und doch ist bedingte Anerkennung ihm nicht fremd, conf. D. Zöckler l. l. p. 357 ff.

führt, daß es zu ihm kaum ein Seitenstück in der theologischen Literatur giebt.[1])

5) Er hat durch seine Praefationes oder Prologi isagogische Beiträge von höchster Bedeutung geliefert.[2])

§ 4.

Ambrosius.

Auf dem Gebiete der Anthropologie ist Ambrosius, als Vorläufer Augustins, ein Stern erster Größe, aber auch auf dem Gebiet der Bibliologie steht er vor uns als ein fester positiver Zeuge.[3])

[1]) Die wichtigsten exegetischen und isagogischen Fragen werden in diesen Briefen entwickelt, die Schriftkenntniß wird als schlechthinniges Lebensbedürfniß gefeiert: Quae enim alia potest esse vita sine scientia scripturarum (Hieronym. Epist. XXX ad Paulam Tom. I, p. 149, 7) auf Schriftverständniß wird ernst gedrungen: Psalle spiritu, psalle et sensu (Hieronym. Epist. XXII ad Eustochium Tom. I, p. 101, 12). Man lese diese Briefe selbst, und man wird es verstehen, wie eine Marcella und Principia, eine Asella und Lea, eine Paula sammt ihrer herrlichen Tochter Eustochium, eine Paulina, eine Laeta und Fabiola so fest an den großen Mann gekettet werden konnten. Das Verständniß dieser Briefe ist außerordentlich erleichtert durch Zöcklers (p. 109, 111, 112, 114, 276, 117, 121; conf. auch Montalembert les Moines de l'Occident I, p. 144 ff.) gründliche Beiträge zur inneren und äußeren Lebensgeschichte dieser Frauen und Jungfrauen.

[2]) Wenn auch Hieronymus diese Einleitungen in affectirter Bescheidenheit bisweilen: praefatiunculae nennt, so war er sich ihrer Bedeutung für die Theologie doch voll bewußt. Er schreibt an den Augustin (Epist. CXIII ad August. Tom. I, p. 753 E). Quod autem genus interpretationis in scripturis sanctis sequendum sit, liber, quem scripsi de optimo genere interpretandi et omnes praefatiunculae divinorum voluminum, quas editioni nostrae proposuimus, explicant. Freilich enthalten diese Vorreden auch neben außerordentlich werthvollem Material auch mancherlei kritiklos hingeworfenes Zeug. Directen Anstoß erregt seine Auslegung von Gal. 2, 11—14, um derentwillen ihn bekantlich Augustin (August. ad Hieronym. Epist. LVII Tom. I, 302) ernst zur Verantwortung gezogen hat mit den Worten: Mihi enim videtur exitiosissime credi, aliquid in sanctis libris haberi mendacium.

[3]) Wir sehen eine besondere Gnade des HErrn darin, daß die erste Berührung Augustins mit den Schriften des Hieronymus erst stattfand, nachdem er den Geist seines Täufers Ambrosius schon in sich aufgenommen hatte und nachdem auch seine Methode diejenigen streng realistischen Bahnen eingeschlagen, für welche ihn sein innerer Lebensgang bestimmte.

Er behandelt durchaus den HErrn als den Redenden und die Propheten und Apostel nur als seine Organe[1]): Denique et Dominus per Jesaiam dicit. Dies per wird ihm zugleich zum in[2]): Effudit (Mose) quae in eo Dominus loquebatur. Er ist sich auch klar, daß die Mission zu theopneustischer Arbeit der dritten Hypostase eignet[3]): Dicente Sancto per Salomonem Spiritu. Er hat ein feines Gefühl für die Schönheit der Schrift. An den Psalmen rühmt er eine[4]): canendi suavitas praedulcis. Die Schrift ist ihm ein[5]): convivium sapientiae. Daher ist es die höchste Freude, die Seele in die Schrift zu senken und sie von ihrem Thaue benetzen zu lassen[6]): Pulcrum est ergo, ut divinarum script. humescamus alloquio et quasi ros sic in nos Dei verba descendant.

Die Herrlichkeit der Schrift muß auch durch die äußere Art der Verkündigung des Wortes sich darstellen[7]). Sie erschließt sich übrigens ganz nur dem Wiedergebornen.[8]) Aegyptius demergitur, Hebraeus resurgit sancto renovatus spiritu. Erst wenn das geschehen, wird das Wort Gottes verstanden. Daß unter der Hülle der alttestamentlichen Geschichte tiefe Geheimnisse sich bergen, ist ihm klar. So sagt er von der Circumcisio[9]): Moyses denique circumcisionem videt spiritualem, sed operuit eam, ut in signo circumcisionem praescriberet.

Eigenthümlich ist auch dem Ambrosius, daß er alle Wahrheitsmomente heidnischer Scribenten als Hebungen aus dem alten

---

[1]) Ambrosius de offic. cler. ed. Gilbert. Leipzig 1839. Cap. XXIX, pag. 149.

[2]) Ambrosius Hexaëmeron ed. Gilbert, 1840, lib. I, Cap. II, pag. 7.

[3]) Ambrosius de offic. lib. III, Cap. I, 2.

[4]) Ambrosius: Ibid. lib. I, Cap. XXIV, 114, pag. 60.

[5]) Ambrosius: Ibid. Cap. XXXII, 165, pag. 75.

[6]) Ambrosius: Ibid.

[7]) Ambrosius de offic. libr. I, Cap. XXI, pag. 104, 58 verlangt, daß bei der Predigt die vox simplex und pura sei, ob canora, das hange von natürlichen Gaben ab, er verwirft jede bäuerische, rusticale Art, jeden rhythmus scenicus, verlangt aber einen mysticus.

[8]) Ambrosius de offic. lib. III, Cap. XVIII, pag. 180.

[9]) Ambrosius de offic. lib. I, Cap. L, 251, pag. 101.

Testament ansieht,[1]) dem Standort nach freilich ein viel höherer Satz, als der modern beliebte, die größten Kleinodien der Schrift seien Anleihen bei Fremden.

Die Apokryphen scheidet Ambrosius aus dem Kanon noch nicht aus.[2])

---

§ 5.

Augustinus.

Augustin war materiell Theodidact, wiefern seine Theologie ihre innerste Lebenskraft sog aus seiner wunderbaren Bekehrung, formell war er ein Schüler des Ambrosius,[3]) freilich ein solcher, der seinen Meister hoch überragte. Er ist aber auch der Theologe, in welchem alle Strahlen der Theologie der ersten vier Säcula sich sammeln, der sie mit seiner großartigen Receptivität aufzunehmen vermag, so daß seine Theologie gleichsam der normale Summenausdruck dieser Arbeit ist, der aber auch mit seiner gewaltigen Productivität das herrliche Erbe abzurunden und theologisch weiterzubilden versteht.[4])

---

[1]) Ambrosius de offic. lib. I, Cap. X, 31, pag. 35: Pythagoras prophetam secutus David legem silentii dederit suis. und Ambrosius Ibid. lib. I, Cap. XXVIII, 133, pag. 66 zu Cicero de offic. lib. I, Cap. 7: Unde hoc nisi de nostris scripturis dicendum adsumserunt.

[2]) Ambrosius de offic. lib. I, Cap. II, 5, pag. 28 führt Sirach 20, 7 mit den Worten ein: Unde bene aït scriptura. Conf. Cap. XL, 198, p. 85 (I. Makkab. 2, 25) lib. III, Cap. XIII, 82, pag. 172 (Judith 10, 10) und an anderen Stellen.

[3]) Augustin Confessiones ed. Bruder, Leipzig 1876, lib. V, Cap. XIII, pag. 77: Ad eum ducebar abs te nescius, ut per eum ad te sciens ducerer. In diesen Worten preist Augustin den HErrn für die Dienste, die ihm Ambrosius hat leisten dürfen; und: de doctrina christ. ed. Bruder, Leipzig. Praef. pag. 3 sagt er, der HErr pflege, wenn seine Gnade den Sieg entweder gewonnen habe, oder seiner sicher sei, dann menschliche Werkzeuge und Rüstzeuge zur Mitarbeit zu berufen: Paulum licet divina et coelesti voce prostratum et instructum, ad hominem (Ananias) tamen missum esse. So seien Petrus und Philippus bei Cornelius und dem Kämmerer Werkzeuge gewesen.

[4]) So hat er die Christologie, Pneumatologie und Triadologie der griechischen Kirche aufgenommen, aber die letztere doch eigenartig und wesentlich vertiefen dürfen. Seine urwüchsige Kraft erscheint am herrlichsten,

Augustins Theologie ist der Luthers so congenial, wie die keines Anderen der Väter. Abgesehen von der Wahlverwandtschaft für die Anthropologie, bezeugt dies auch die beiden Heroën eigene Durchdringung einer geistesklaren Theologie mit zarter, keuscher, aber glühender Mystik. Es giebt bei Augustin lange Abschnitte, die Luther ebenso Wort für Wort könnte geschrieben haben. Was die römisch-katholische Kirche trotz des mächtig wuchernden Romanismus an echt christlichen Momenten in ihrem Schoße birgt, kommt zum guten Theil auf Rechnung des Umstandes, daß sie den großen Augustin doch auch zu ihren Doctores ecclesiae zählt, und wenn sie ihn auch nicht ausgeschöpft, sondern den Versuch, sich seiner wieder ganz zu bemächtigen, dem von ihr verurtheilten Jansenismus überlassen hat, so hat sie doch nie aufgehört, wenigstens aus ihm zu schöpfen. Freilich die Anerkennung der grundsätzlichen Evangelicität Augustins bedarf einer doppelten Begrenzung, einmal bezüglich seiner Prädestination,[1]) dann aber auch bezüglich der Keime, aus denen später die Kirche des Mittelalters unevangelische Folgerungen gezogen hat.[2])

Solche keimartige Ansätze machen zwar bei Augustin noch durchaus den Eindruck fremder Körper, aber stehen doch eben in Augustin und gaben der spätern ungünstigen Entwickelung Vorwände und für sie Entschuldigungen. Dies zur Wahrung

---

wo er sich ganz dem HErrn erschließt, in den Confessiones, aber besonders in den Meditationes und Soliloquien. Da strömt es mächtig. Da hat der Leser durchaus den Eindruck, einen Theologen von Gottes Gnaden vor sich zu haben. Nach rückwärts ist ihm nur der einzige Athanasios ebenbürtig.

[1]) Augustin hat in seiner Prädestinationslehre eigne Theologumena, in denen er persönliche Heilserfahrungen zu Unrecht verallgemeinerte, unter gefährlicher Ueberschreitung der Schriftgrenze zur positiven Lehre erhoben, und hiergegen mußte die evangelische Theologie lutherischen Bekenntnisses zu allen Zeiten entschieden Einspruch erheben.

[2]) Solche Keime künftiger römischer Irrlehren sind: a. Seine oratio ad Sanctos (Meditationes ed. Westhoff, 1854, Cap. XXIV, 1, pag. 48). Zwar werden die Sancti nur per ipsum d. h. per Jesum, qui vos elegit, qui vos tales fecit, angerufen, aber es findet sich doch schon: subvenite nobis, intercedite et orate constanter, date manum et erigite jacentes, ja es findet sich sogar: vestris precibus meritisque adjuti. b. Das Pur-

des evangelischen Gewissens vorausgeschickt, erquicken wir uns nun mit ungetrübter Freude an Augustins großartiger Inspirationslehre.

1) Ihre Voraussetzung, oder was Augustin lehrte vom natürlichen Licht.

An sich betrachtet, mag das natürliche Licht seinen Glanz haben, aber verglichen mit jenem höchsten Licht, welches der HErr selber ist, erscheint es als die entschiedenste Verneinung des Lichtes, nämlich als Nacht[1]): In comparatione illius summae lucis non est lux dicenda, sed nox. Von Natur bin ich blind und bleibe so lange blind, bis ich den HErrn erkannt habe, und bleibe taub, bis ich ihn höre[2]): Erat tempus, quando non cognoscebam te, vae tempori illi! vae caecitati illi, vae surditati illi, quando non audiebam te, caecus et surdus. Ja ich vermag vor meiner Bekehrung die Begriffe: Licht und Finsterniß nicht einmal zu unterscheiden[3]): quia sine te mihi tenebrae lumen et lumen tenebrae ponuntur. Jedes Atom wahren Lichtes muß aus himmlischer Erleuchtung stammen. Darum fleht Augustin[4]): Et tu quidem, Domine, lux mea, illumina oculos meos, ut videam lumen, und nach seiner Erleuchtung rühmt er[5]): Aperuisti mihi oculos, lux, et excitasti et illuminasti me.

Wenn nun schon jeder Christ zu seiner Bekehrung das Licht braucht, um seine natürliche Blindheit zu überwinden, so müssen

gatorium wird zwar noch nicht positiv gelehrt, aber doch dieser Lehre bezw. Irrlehre in gewissem Sinne Bahn gebrochen, wenn es heißt: ignem quendam purgatorium — incredibile non est (Enchiridion ad Laurent. ed. Bruder Cap. LXIX, pag. 217, conf. de civitate Dei lib. XX, Cap. XXV, pag. 314 und de civit. Dei lib. XXI, Cap. XIII, p. 344). c. In den Soliloquien (Cap. XXXII, 2, pag. 187) wird zwar von der Jungfrau Maria Nichts positiv Unevangelisches ausgesagt, aber wenn sie ohne Weiteres die virgo gloriosa genannt wird, so wird man immer nicht leugnen können, daß die Anfänge des späteren Mariencultus eine gewisse Anlehnung an Augustinus fanden, und daß in ihm jedenfalls jede Prophylaxe gegen diese Irrlehre fehlt.

1) Augustin: Meditationes Cap. XXVII, 4, pag. 58.

2) Augustin: Soliloquia Cap. XXXI, 13, pag. 185.

3) Augustin: Soliloquia Cap. III, pag. 120.

4) Augustin: Soliloquia Cap. XVII, pag. 150.

(5 Augustin: Ibid. Cap. XV, 2, pag. 145.

es die Propheten und Apostel in ganz besonderem Sinne gebraucht haben, wenn sie der Welt das Licht predigen sollten. Wir dürfen also auf eine tiefe Inspirationslehre bei Augustin gefaßt sein.

2) Augustins Inspirationslehre.

Das Hauptwort: inspiratio braucht Augustin nicht, wohl aber das Zeitwort: inspirare, aber vom Einhauchen des Glaubens[1]): per fidem tuam, quam inspirasti mihi, und dann entspricht dem inspirare des HErrn das suspirare der Seele.[2])

Seine Inspirationslehre aber ist ganz fest. Er redet, und das ist doch die Hauptsache, von einem Reden des HErrn.[3]) Hic prius per prophetas, deinde per se ipsum, postea per apostolos, quantum satis esse judicavit, locutus est, etiam scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus.

Er sagt zu Jeremia 23, 29[4]): per hunc prophetam ipsum Deus ipse dixit. Er kennt als die bei der Inspiration in erster Linie schöpferisch waltende Hypostase den heiligen Geist[5]): Quod autem Melchisedech typum Christi portaret, declarat in Psalmis spiritus sanctus. Daß es sich beim Reden des himmlischen Autors um wirkliches Aussprechen der Worte handelt, bekennt er ausdrücklich[6]): sicut scriptura consequenter eloquitur, und an derselben Stelle: sancta scriptura clarissima voce testatur. Also nicht nur ein loqui, sondern ein eloqui, nicht nur ein testari, sondern ein testari clarissima voce wird gelehrt.

Den Vorgang bei dem Act der Inspiration erläutert Augustin in folgender Weise: die sapientia creans[7]) d. h. die vor der Zeit in Gott immanente mens rationalis et intellectualis läßt sich in die geheiligten Seelen der zu Inspirirenden herab und erzählt ihnen inwendig ihre Werke[8]): quae in animas etiam sanctas

[1]) Augustin: Soliloquia Cap. XXXII, 7, pag. 190.
[2]) Augustin: Soliloquia Cap. XXXIII, 6, pag. 198.
[3]) Augustin: de civit. Dei, Leipzig 1867, Tom. I, Cap. III, pag. 322.
[4]) Augustin: de doctrina christ. lib. IV, Cap. XIV, pag. 136.
[5]) Augustin: Ibid. lib. IV, Cap. XXI, pag. 150.
[6]) Augustin: de civit. Dei lib. XI, Cap. IX, pag. 328.
[7]) Augustin: Meditat. Cap. XIX, 2, pag. 40.
[8]) Augustin: de civit. Dei lib. IX, Cap. IV, pag. 323.

se transfert, amicos Dei et prophetas constituit, eisque opera sua intus enarrat. Diese Sapientia Dei, beziehungsweis ihr eigentlicher Leiter, der Spiritus Sanctus, operirt dabei nach drei Richtungen hin:

1) Er rüstet die Herzen zu rechten Gefäßen für die Offenbarung[1]): missus est spiritus sanctus, quo vasa cordium praepararentur et vinum novum in utres novos poneretur.

2) Er öffnet den Mund der Propheten.

3) Er vollzieht an ihnen eine unitio.[2])

Die Summa also ist, daß Augustin die Inspiration im Sinne der Verbal-Inspiration lehrt.[3])

Der evangelische Auslegungsgrundsatz: Scriptura sui ipsius interpres, ist auch der seine. Er will[4]): ut ad obscuriores locutiones illustrandas de manifestioribus sumantur exempla.

Der Summenausdruck seiner ganzen Lehre von der Schrift dürfte ein Wort aus den Meditationen sein, wo er am Ende des tiefen Capitels: de pluralitate personarum sagt[5]):

Haec est enim fides vera catholica et orthodoxa, quam me docuit Deus in sinu matris ecclesiae gratia sua.

Also das docere gebührt allein dem HErrn und stammt allein aus Gnaden, die mater ecclesia hat an dem normativen docere nur einen passiven Antheil, wiefern sich dies docere vollzieht an ihrem Busen. Es bleibt dabei vollständig stehen[6]): Cognovi te in te.

---

[1]) Augustin: Manuale Cap. XXVII, pag. 239.

[2]) Augustin: Soliloquia Cap. XXXII, 5, pag. 189.

[3]) Wir erwähnen hier noch, daß Augustin gelegentlich auch z. B. de civitate Dei lib. XI, Cap. IX, 328 den Engeln einen Antheil an der Inspirationsarbeit zuertheilt: Loquuntur eis quoque angeli Dei, qui semper vident faciem patris. Natürlich ist diese Mitarbeit nur im ministeriellen Sinne gemeint. Wir bemerken ferner, daß Augustin solche paulinische Stellen, die der Apostel mit: κατὰ ἄνθρωπον λέγω einführt, z. B. Gal. 3, 15 so zu citiren pflegt (de doctrina christiana lib. IV, Cap. XX, pag. 143): Itemque ubi ratiocinatur et dicit: Er scheint also einen Unterschied zu machen zwischen solchen paulinischen Aussprüchen, welche wörtliche Dictate des heiligen Geistes sind, und solchen, welche hindurchgegangen sind durch die ratio des Apostels, resp. durch einen logischen Proceß im Geiste des Apostels.

[4]) Augustin: Meditat. Cap. XXX, 5, pag. 65.

[5]) Augustin: Ibidem.

[6]) Augustin: Soliloquia Cap. XXXI, 12, pag. 185.

So hat Augustin, der Doctor ecclesiae, auch bezüglich des Artikels von der Inspiration viel sehr werthvolles, zum Theil noch der Hebung bedürfendes Material herbeigebracht, wiewohl dieser Artikel nicht einmal seine Domaine war.

Kapitel V.

Die symbolische Fixirung der Inspirationslehre der fünf ersten Säcula.

Das Formal- und das Materialprincip der Kirche sind nur verschiedene Ausstrahlungen ihrer Stellung zu Christo. Darum wird der Grad der Klarheit und Bestimmtheit, mit welcher die beiden Principien zur Darstellung kommen, durchaus abhängig sein von der Schärfe des Bekenntnisses zu Christo. Im vierten und fünften Jahrhundert drehte sich die ganze theologische Arbeit und das ganze theologische Ringen um Christum allein, und zwar zunächst um Christi Person. Darum strahlt das Formalprincip in diesen beiden Jahrhunderten so hell und klar wie nie zuvor im II. und III., und nie nachher vom VI. bis XVI. Jahrhundert.[1])

Der theologischen Arbeit folgte auch hier die symbolische Fixirung. Das Nicäno-Constantinopolitanum bekennt sich zur Verbal-Inspiration durch den Satz[2]): *Τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.* In der Epistola dogmatica Leo des Großen an Flavian, die ja durch ihren symbolbildenden Effect von Chalkedon so berühmt geworden ist, lesen wir[3]): sed in hanc insipientiam cadunt, quia cum ad cognoscendam veritatem aliquo impediuntur obscuro non ad propheticas voces, non ad apostolicas literas, nec ad evangelicas autoritates, sed ad semet ipsos recurrunt, und bald darauf heißt die Schrift[4]): christianae fidei fons purissimus, aus dem man allein kann: sincerum intellectum haurire.

---

[1]) Als im XVI. Jahrhundert sich wieder Alles um Christum, d. h. dann um Christi Werk drehte, da kam folgerichtig die Reihe an das Materialprincip, und es glänzte damals in einer alle Lebensverhältnisse lebenspendend durchdringenden Herrlichkeit.

[2]) Hahn: Bibliothek der Symbole, 2. Aufl., Breslau 1877, pag. 82.

[3]) Hahn: Ibidem pag. 256.

[4]) Hahn: Ibidem pag. 257.

Als aber die Kirche die Pelagianische Häresie abschüttelte, da ringt sie zugleich nach bestimmter symbolischer Fixirung der Verbal-Inspiration. Die Capitula des Concilium Arausicanum II. vom Jahre 529 bekennen[1]):

I. Adversatur Scripturae dicenti.

IV. Restitit ipsi Spiritui Sancto, per Salomonem dicenti.

VII. Non intelligens vocem Dei in evangelio dicentis.

So voll und klar ist vor der Reformation in einem öffentlichen Actenstück von symbolischer Bedeutung nie vom geschriebenen Worte Gottes gezeugt worden.

Das Resultat.

Wir fassen den Befund unsrer Studien über die Inspirationslehre der alten Kirche der ersten fünf Säcula in einige kurze Sätze:

1) Die alte Kirche hat in allen ihren namhaften Vertretern, und zwar in stetigem Fortschritt von einer Klarheit zur andern ausreifend, eine reale Inspiration gelehrt.

2) Sie hat in der Mehrheit ihrer größten Vertreter diese Inspiration als Verbal-Inspiration gefaßt.

3) Sie hat außerordentlich werthvolle Beiträge dazu geliefert, den Act der Inspiration als solchen dem begrifflichen Verständniß näher zu rücken.

4) Sie hat das inspirirte Wort Gottes energisch geschützt gegen die Ansprüche der Vernunft und der Tradition.

5) Sie hat durch das geschriebene Wort Gottes Großes geleistet, wie zur Ueberwindung der Irrlehrer, so zum positiven Ausbau einer mächtigen Theologie.

6) Sie hat den Kanon fixirt, sowohl durch Anerkennung der Antilegomena des Eusebios als kanonisch, als auch durch Ausscheidung der Apokryphen.

7) Einzelne freiere Wendungen gehören nicht zur Substanz der Inspirationslehre, sondern sind nur ein Accidenz.

8) Der modernen Theologie unsrer Tage wohnt daher kein irgend wie legitimes Recht bei, für ihre enthauptete Inspirationslehre an den Richterstuhl der alten Kirche zu appelliren.

---

1) Hahn: Ibidem pag. 144, 145, 146.

Die

dogmengeschichtliche Entwickelung

der

Lehre von der Theopneustie.

Zweites Buch.

Das Mittelalter.

Das Jahrtausend der Erweichung der Inspirationslehre entweder zu Gunsten der ratio (Scholastik), oder des inneren Lichtes (Mystik).

Kapitel I.

Die Situation.

§ 1.

Der Ausgangspunkt.

Wir haben schon in der Ueberschrift, die wir dem zweiten Buche gegeben haben, angedeutet, daß der Ausgangspunkt für die Behandlung der Lehre von der Schrift und für die Werthung ihres theopneustischen Charakters im Mittelalter insofern ein wenig gesegneter gewesen, als in den beiden Grundströmungen des entwickelten Mittelalters das Interesse der Forscher von der objectiven Majestät, die die Schrift καθ᾽ ἑαυτὴν hat, abgelenkt worden ist, so zwar, daß in dem einen Hauptstrom, der Scholastik, die Stellung, die man der ratio anwies, lähmend auf die Würdigung der inspiratio wirkte, und daß in dem andern Hauptstrom, der Mystik, die Ueberschätzung des inneren Lichtes einen herabdrückenden Einfluß auf die Schätzung der Theopneustie übte. Hierbei soll durchaus nicht geleugnet werden, daß auf die Geistesarbeit des Mittelalters die Gottesgedanken der Schrift einen beziehungsweis herrschenden Einfluß geübt haben, aber dieser Einfluß war mehr ein mittelbarer. Man nahm ein gewisses Maß von positiven Gottesgedanken als unveräußerlichen Besitz der Christenheit an, baute aber auf diesem Grunde dann einen kühnen eignen Bau, ohne die einzelnen Positionen grundsätzlich auf ihre Schriftgemäßheit hin zu prüfen. Wie sich die Gotteswahrheit, deren erste Herkunft aus der Schrift unbedingte Voraussetzung war, spiegelte in dem christlich bestimmten Subject, und zwar entweder in seinem erleuchteten Kopfe (Scholastik) oder in seinem

durchgeistigten Herzen (Mystik), darauf kam es schließlich an. Es ergiebt sich aus dem Gesagten, daß die eine Grundströmung des Mittelalters, die Scholastik, eine gewisse Verwandtschaft mit dem Rationalismus und die andere, die Mystik, eine gewisse Wahlverwandtschaft mit dem Pietismus hat. Doch dies gilt mit einer gewissen Einschränkung, wiefern bei der Scholastik der wirklich positive Besitz ein sehr reicher und großer war, und nur die Methode, sich dieses Besitzes bewußt zu werden und ihn zu verwerthen, durch die ratiocinatio hindurchführte, und wiefern bei der Mystik der Zug zum Quietismus vorwaltete.

Aus der in ihren Grundzügen hier kurz gezeichneten Sachlage ergiebt sich die Nöthigung, bezüglich des Mittelalters eine andere Methode zu befolgen wie bei der alten Kirche und bei der Kirche von der Reformation an. Wir müssen schlechterdings, ehe wir uns zum Einzelnen wenden und zusehen, was die einzelnen führenden Geister des Mittelalters zur Theopneustie gelehrt haben, eine allgemeine Charakteristik vorausschicken und eingehend die Gesammtlage zeichnen, aus welcher sich als Symptome oder auch als Krankheitserscheinungen die einzelnen Haupttheorien von der Schrift im Mittelalter abheben.

§ 2.
Die Situation vor der Hochfluth des mittelalterlichen Geisteslebens. Fredegis von Tours und Agobard von Lyon.

Fredegis, Abt von Tours, vertrat die Verbal- und Literal-Inspiration der Schrift. Gegen ihn schrieb der Erzbischof Agobard von Lyon, ein an sich mannigfach verdienter Kirchenfürst, hervorgegangen aus dem Bildungskreise, der unter Karls des Großen Regiment, und von Letzterem angeregt und gefördert, in Frankreich erblüht war. Charakteristisch ist an Agobard der Zwiespalt zwischen dem Kirchenmann und dem Theologen. Als Ersterer ist er streng conservativ, als Letzterer so stark aufklärerisch gerichtet, daß ihn Reuter[1]) den „Systematiker der Aufklärung" nennt, und wenn er auch in dem Streit mit Fredegis einzelne ganz positiv klingende Zugeständnisse gemacht hat, die im Sinne einer

[1]) Reuter: Geschichte der religiösen Aufklärung des Mittelalters, I. Band VII, pag. 24.

realen Inspiration gefaßt werden können, und die wir bei Reuter[1]) nachzulesen bitten, so scheint er doch seine innerste Ueberzeugung in einem Satze niedergelegt zu haben, dessen Bedeutung für die Geschichte der Inspirationslehre auch Tholuck[2]) richtig erkannt hat. Agobard sagt: Quodsi ita sentitis de Prophetis et Apostolis, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Spiritus Sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporea verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit, quanta absurditas sequetur? Das Zugeständniß im Vordersatz ist ein so geringes, daß selbst gemäßigte Rationalisten es sich aneignen könnten, und die Polemik gegen die corporea verba ist eine so scharfe und bittere, daß das quanta absurditas sequetur gradezu die Bedeutung eines liberalistischen Programms erlangt. Es war ein Ereigniß von großer und verhängnißvoller Tragweite, daß ein Theologe, der nach Seiten seiner formalen Rundung und vornehmen Durchbildung eine Art Höhepunkt aus dem Karolingischen Zeitalter ist, gerade dem Artikel von der Inspiration eine so schwere Wunde beibringen mußte. So kam es, daß der hohe Artikel von der Theopneustie sich auf die nächste, in formaler Hinsicht hochentwickelte Periode der Theologie in dieser verwundeten Gestalt vererbte. Das war um so verhängnißvoller, als, wie der nächste Paragraph zeigen wird, die Frage nach der Autorität der Schrift in Folge der eigenthümlichen grundlegenden Factoren, aus denen sich die nächste Periode bildete, viel mehr eine Frage des Wissens, als des Gewissens wurde.

Es war auch das tief zu beklagen, daß gerade an der Schwelle einer neuen und verhältnißmäßig großartigen Zeit ein Theologe von dem Ansehen eines Agobard stand, für den zwar die Kirchenlehre absolut bindend war, der aber der Schrift gegenüber schließlich doch den Fragesatz: quanta absurditas sequetur? ausgesprochen hatte. Der Zwiespalt zwischen kirchlicher Rechtgläubigkeit und theologischem Freisinn an der Schwelle einer Zeit, die ein Neues schaffen wollte, das war allerdings ein trauriges Anschauungsbild.

---

[1]) Reuter: Aufklärung I, X, pag. 37 und pag. 273.

[2]) Agobard contra Fredegis, cap. 12 bei Tholuck: Inspirationslehre deutsche Zeitschrift, 1850.

§ 3.

Die allgemeine Situation, aus der die Scholastik erwachsen ist.

Die eingehende Beschäftigung mit der Scholastik bietet dem Forscher viel mehr, als er von ihr erwartet hatte.[1]) Diese Erfahrung hat Döderlein[2]) gemacht, und wir werden sie um so sicherer mitmachen, wenn wir uns von Reuter[3]) für das Studium der Scholastik erwärmen lassen. Es müssen sich dann auf unsere Herzen die beiden Fragen legen:

1) Woher stammt der gewaltige, breite[4]) Strom geistigen Lebens im Mittelalter?

[1]) Es ist auch in theologischen Kreisen ein weitverbreiteter Wahn, daß die ganze scholastische Periode eigentlich nur zu belächeln sei, weil es sich in ihr um Nichts weiter gehandelt habe, als um unfruchtbare Begriffsspalterei, darum falle die Scholastik einfach nur unter das eine Wort des HErrn Matth. 8, 22: *ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς*. Man verwechselt da vollständig das Todtengerippe absterbender Scholastik, die der gewaltigen, unmittelbar aus dem Quell geschöpften Theologie Luthers gegenüber zerstoben ist, mit der älteren, zwar auch den Todeskeim in sich tragenden, aber doch zunächst in höchster Lebensfrische strotzenden Scholastik ihrer Blüthezeit.

[2]) Döderlein: Institutio theol. christ. 5. Auflage. Nürnberg 1791. Tom. I, pag. 226. Equidem, qui aliquando horrui ipse Lombardi etc. nomen barbariemque, postquam perlustrare coepissem, barbarici, quam vituperant Scholasticae sedem, in longe aliam opinionem deductus, eruditionem, sublimitatem, ambigua discernendi studium, argumentorum studium et perspicuitatem atque tractationis ordinem saepius admiratus atque eos auctores magnorum et ingeniosiorum elogio, quo a Melanchthone in Apologia confessionis Augustanae Artic. de justificatione ornantur per injuriam defraudari persuasus fui.

[3]) Reuter: Johannes von Salisbury, Berlin 1842, pag. 1—5. D. Hermann Reuter ist ja unzweifelhaft unter den zeitgenössischen Theologen der feinste Kenner des Mittelalters. Davon legt sein hochbedeutendes Feierabendwerk „die Geschichte der Aufklärung des Mittelalters" vollgültiges Zeugniß ab, aber das allerschärfste Urtheil über die Scholastik hat er doch gefällt in der vorhin citirten kleinen Schrift, die seine Morgengabe an die Theologie gewesen ist. Sie ist ein Cabinetsstück classischer Theologie.

[4]) Breit war der Strom auch darum, weil er in alle Lebenskreise bis in die Nähe der Throneshöhen drang. Wir wissen uns keiner andern Zeit zu entsinnen, in der ein so hoher Procentsatz der führenden Geister in Kunst und Wissenschaft den höchsten Lebenskreisen entstammte, wie im Zeitalter der Scholastik. Ihre meisten Größen waren von vornehmem Geschlecht.

2) Warum hat er für die kommenden Zeiten so wenig Segensspuren zurückgelassen, wie keine andere mächtige Bewegung der Geister?

Wir treten jetzt an die Beantwortung der ersten Frage heran.

1.

Karl der Große, nächst Luther Deutschlands größter Mann, hatte nicht nur äußerlich die Germanen zum führenden Volke der abendländischen Christenheit gemacht, sondern er hatte auch innerlich in seinen libri Carolini[1]) immerhin so viel germanisches Geistesleben geboten, wie ohne grundsätzlichen Bruch mit dem Romanismus als einem Ganzen möglich war. Letzteren aber zu vollziehen, das ging über Karls Mission hinaus. Ein Reformator war er nicht, aber ein treuer Wächter doch, der dem weiteren Umsichgreifen des Romanismus wehrte, wo es anging.

Wenn auch das Germanenthum unter Karls nächsten Nachfolgern weniger kräftig sich entfaltete, so gewann es doch unter Otto dem Großen mächtig an Kraft, und wenn es sich unter Otto II. leise mit dem Hellenismus und unter Otto III. leise mit dem Romanismus berührte, so wurde es hierdurch zwar an Antrieben reicher, verlor aber seine Eigenart nicht mehr. Freilich war das Germanenthum nur das durch die imperiale Macht dargestellte Grundcapital geistiger Eigenart des Mittelalters, denn es hatten sich ja durch den Vertrag von Virten drei Völker aus dem gewaltigen Karolingischen Reiche herausgeschält, die Deutschen, die Franzosen, die Italiener. Darum forderte auch die nationale Entwickelung ihr Recht im Gegensatz zur imperialen; aber eigentlich centrifugal waren nur die politischen Strebungen, während die geistigen centripetal blieben, ja einen kosmopolitischen Charakter annahmen, freilich unter Vorwalten der germanischen Art. Den drei Völkern, die einst unter Karl geeint waren, gliederte sich bei der wissenschaftlichen Arbeit noch England ein, und die mächtige Bewegung der Geister, aus welcher die Scholastik er-

Viel freilich hat zu dieser Schätzung der Geistesarbeit beigetragen die Art, wie der große Karl seinen Alkuin, Eginhard und Paul Warnefried ehrte.

[1]) Reuter: Geschichte der religiösen Aufklärung des Mittelalters I, III, pag. 11.

wachsen ist, war sich von vornherein bewußt, über die geistigen Kräfte von vier hochbegabten Völkern zu verfügen, die geeint auch waren durch das Latein als die einheitliche Sprache der Wissenschaft. Stolz auf den Besitz so vieler Kräfte, wagte man den Gedanken, eine

General-Wissenschaft

zu schaffen. Ja dieser Gedanke war der eigentlich treibende. Sollte dies Ziel erreicht werden, so mußte man vorweg den Versuch machen, diejenigen Wissenschaften, die in ihrer Besonderheit schon vorhanden waren, auf ihre höhere Einheit zurückzuführen. Hierbei kamen die Medicin und das Jus erst in zweiter Linie in Betracht. Die erstere war damals noch vorzugsweis eine mit dem Schleier des Geheimnisses umgebene Erbkunst und erstarkte erst in der späteren Hohenstaufenzeit zu Salerno zu den Grundformen einer Wissenschaft. Das Jus dagegen quoll entweder, wie der Sachsen- und Schwabenspiegel, in mehr volksthümlicher Weise aus der geschichtlich gewordenen Eigenart der Völker hervor und suchte die Rechtsschätze der Vorfahren zu bewahren, oder es hängte sich ohne selbstständige Schaffenskraft an die von Justinian und Karl ererbten Schätze, und erst an der Schwelle der Hohenstaufenzeit suchte sich zu Bologna das Recht zur Höhe einer Wissenschaft wirklich zu erheben.

Es blieben also zunächst für die Scholastik nur zwei Gebiete geistigen Lebens übrig, die schon den Charakter von im Wesentlichen fertigen Wissenschaften an sich trugen. Es waren das die Theologie und die Philosophie. Diese beiden Ströme in einen Hauptstrom zu leiten, das war das mächtige Streben der Scholastik. Sie wollte eine philosophisch-theologische General-Wissenschaft finden. Es fragte sich nun, welche formale Disciplin am geeignetsten sei, bei der Ineinanderarbeitung, bei der wissenschaftlichen Durchdringung von Theologie und Philosophie als Werkzeug gebraucht zu werden. Da bot sich ganz von selbst die

Dialektik

dar. Sie schien am ehesten im Stande zu sein, die Gegensätze kunstvoll und kunstgerecht zu überbrücken. Hatte man aber die Dialektik auf den Thron erhoben, so ergab sich als Führer ganz

von selbst der große griechische Weltweise, der Schöpfer eines wissenschaftlichen Systemes der Dialektik:

Aristoteles

und zwar, weil selbst die größten Scholastiker des Griechischen unkundig waren, der Aristoteles, wie er sich aus Uebersetzungen darstellte. In den früheren Perioden hielt man sich an die lateinischen Uebersetzungen, in der späteren traten, noch mehr verwirrend, auch arabische auf den Plan. Weil aber die scholastische Geistesbewegung zwar das stolze Bewußtsein überströmender Jugendkraft hatte, aber ruhiger Abklärung noch ermangelte, so mußte die formale Reife und classische Ruhe Aristotelischer Dialektik in großartiger Weise imponiren, und es lag die Gefahr sehr nahe, ja es sind dieser Gefahr in der That die meisten Scholastiker erlegen, den Aristoteles um seiner formalen Vollendung willen auch materiell zu überschätzen. So kam es, daß der heidnische Weltweise in der werdenden christlichen Generalwissenschaft des Mittelalters eine beinahe deuterokanonische Bedeutung erlangte und daß sich eine Art

Aristoteles-Cultus

ausbildete. Zwar fehlte es nicht an tieferen Geistern, die sich von der Platonischen Idee mehr angezogen fühlten, als von Aristotelischen Gedanken, und die also die philosophisch-theologische Arbeit mehr in platonisch-realistischer, als in aristotelisch-formalistischer Weise treiben wollten. Aus der Bewegung dieser beiden Strömungen entstand der innerscholastische Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus. Das will freilich nicht so verstanden werden, als wären alle Realisten Platoniker gewesen, denn man unterscheidet ja ausdrücklich Platonische und Aristotelische Realisten, sondern es soll nur heißen, daß der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus seine erste Anregung vom Platonismus erhalten hat.

Welches war nun das Resultat dieser großartigen Arbeit, Theologie und Philosophie in einander zu arbeiten? Für die Philosophie war es so günstig, wie nur irgend möglich. Es bildete sich in der That eine Philosophie aus, die so viele positive und auch positiv christliche Gedanken in sich hineingearbeitet hatte, wie die Philosophie keiner andern Periode.

Für die Großartigkeit des Systemes an sich und für seinen positiven Gehalt ins Besondere führen wir als Gewährsleute an: Braniß[1]) und Stahl.[2])

2.

Für die Theologie dagegen war das Verhältniß ungünstig. Hätte die Scholastik eine Theologie vorgefunden, die noch, wie in den ersten fünf Jahrhunderten der Kirche, unmittelbar und ausschließlich aus dem Lebensquell des geschriebenen Wortes Gottes geschöpft hätte, so hätte sie von vornherein vor dem Versuche zurückschrecken müssen, Theologie und Philosophie zu einen; denn Ausgangspunkt und Princip beider sind ja grundverschieden. Während die eine auf der ἀποκάλυψις, auf der revelatio, auf der Offenbarung ruht, beruht die andere auf der ratio, also der Vernunft; während der Lehrherr der einen der Spiritus Sanctus, also der heilige Geist ist, so ist der Lehrmeister der andern der spiritus, das ist der Menschengeist. Während es in der einen vorzugsweis ankommt auf den Ὁ ΛΟΓΟΣ, das ist das fleischgewordene Wort, so in der andern auf den ὁ λόγος, das ist auf die Logik. Leider aber hatte die Theologie die lebendige Quelle bereits verlassen und der Tradition eine außerordentlich einflußreiche Stelle angewiesen. Das Augustinische: in sinu matris ecclesiae, um seiner Vordersätze willen einst wesentlich ungefährlich im Munde des Doctoris ecclesiae, aber herausgerissen aus seinem Zusammenhange hochgefährlich, diente zum Vorwande, um in immer mehr abgeblaßtem Lichte den Unterschied zwischen Schrift und Tradition zu sehen. War aber erst der Unterschied

---

1) Dr. Ch. J. Braniß: Geschichte der Philosophie I, pag. 400 u. 401. Gegen das häufig ausgesprochene Urtheil, als sei auch das rein philosophische Element, welches neben dem christlichen Gedanken sich in der Scholastik ausspricht, kein freies Erzeugniß des speculativen Geistes, sondern ein überkommenes; als sei der ganze Inhalt dieser Philosophie aus zwei disparaten Ingredienzien, des christlichen Dogma und Aristotelischer Metaphysik, wunderlich zusammengesetzt, nimmt Braniß die Scholastik energisch in Schutz. Nach ihm ist die wissenschaftliche Arbeit der Scholastik an sich eine durchaus selbstständige, sie stützt sich aber als die Geistesarbeit einer zweiten Periode naturgemäß auf die reifen Früchte der vorangegangenen ersten.

2) Dr. F. Jul. Stahl: Die Philosophie des Rechtes. 5. Aufl. II. Band. Erste Abtheilung, 1878. Vorrede zur dritten Auflage pag. XVII ff.

zwischen diesen beiden vom specifischen zum Gradunterschied herabgesunken, so sank folgerichtig auch der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie zu einem bloßen Gradunterschiede herab. Für die Theologie also bedeutete die Verbindung eine unglückliche Ehe, aus welcher ebenbürtige, erbfähige Geisteskinder nicht hervorgehen konnten. Wurde die Philosophie durch ihre Vermählung mit der Theologie geadelt und graduirt, so wurde die Theologie ihres himmlischen Adels und ihrer specifischen Dignität entkleidet und degradirt. In praxi freilich gestaltete sich das Verhältniß oft für die Theologie günstiger. Es kam darauf an, ob der einzelne Scholastiker seiner Eigenart nach eben ein Theologe oder ein Philosoph war. War er der Erstere, so bot er in philosophischen Gefäßen eben Theologie, war er der Zweite, so bot er in theologischem Rahmen eben Philosophie; aber jede Möglichkeit einer reformatorischen[1]) Arbeit war dadurch ausgeschlossen, daß man das geschriebene Wort Gottes nicht auf den Plan gestellt. Darum wird es uns zwar in der nun folgenden Einzeldarstellung begegnen, daß einzelne Scholastiker ganz positiv von der Inspiration lehren, aber über eine rein platonische Liebe zu diesem hohen Artikel bringt es kein Scholastiker.

Kapitel II.

Die positiven Scholastiker.

§ 1.

Anselmus von Canterbury.

Sic et non, das ist nicht nur der Titel eines berühmten Buches aus der scholastischen Zeit, sondern es ist zugleich die Ueberschrift der ganzen Periode. Man kann die Scholastiker eintheilen in:

Sic-Naturen

und in:

Sic et Non-Naturen.

---

[1]) Braniß nennt zwar l. l. I, pag. 398 die Scholastiker die Protestanten vor der Reformation. In der That aber war das, was an der Scholastik christlich war, eben specifisch römisch-katholisch, und nur in Anselm wird uns ein latent evangelischer Mann begegnen.

Zu den Sic-Naturen zählen wir in erster Linie Anselm, den Lombarden und den Aquinaten. Sie zerlegen sich uns aber wieder in zwei Gruppen. Durch und durch positiv gerichtet sind alle drei, aber Anselmus ist eine ihrem Kerne nach evangelische Sic-Natur, Peter und Thomas aber sind römisch-katholische Sic-Naturen. Dabei leugnen wir gar nicht, daß auch Anselm als Kind seiner Zeit tief darin steckte in dem Ideenkreise der damaligen römisch-katholischen Kirche; wir leugnen auch nicht, daß es auch bei Thomas Partien giebt, bei denen auch ein evangelischer Theologe der Arbeit dieses feinen Geistes mit freudiger Bewunderung folgen kann, aber wir behaupten, daß sich durch die Anselmische Theologie ein tief evangelischer Zug hindurchzieht, kraft dessen er auch die evangelische Dogmatik in seiner Satisfactionslehre als einziger der Scholastiker wesentlich, ja mächtig hat befruchten dürfen, und andererseits, daß kein Theologe so viel dazu beigetragen hat, in der vor-tridentinischen Zeit die Theologie in römische Bahnen zu lenken, wie Thomas.

Der Grad der Klarheit freilich, mit welcher uns der evangelische Zug der Anselmischen Theologie entgegentritt, hängt wesentlich davon ab, welche dogmatischen Abschnitte man ins Auge faßt. Vertieft man sich in Anselms Lehre von Christi Werk, so gewinnt man durchaus den Eindruck, daß man einen Großen im Reiche Gottes, ein Rüstzeug ersten Ranges und einen schöpferischen Geist vor sich hat. Ja nach dieser Richtung hin stehen wir nicht an, den Anselm für einen der vier größten dogmatischen Heroën zu halten, die der HErr seiner Kirche überhaupt geschenkt hat. Giebt es doch vier Grundfragen, auf die jeder Christ eine volle Antwort gefunden haben muß, soll anders er im fröhlichen Glauben die rechte Gewißheit seines Heiles haben. Diese vier Fragen sind:

1) Wer ist mein HErr?
2) Wer bin ich?
3) Was hat mein HErr für mich gethan?
4) Wie eigne ich mir das an, was mein HErr für mich gethan hat?

Darum sind die vier größten Doctores ecclesiae die theuren Gottesmänner, denen es geschenkt worden ist, auf diese Fragen

die volle schriftgemäße Antwort zu finden: Athanasios, Augustin, Anselm, Luther, sie haben den Ὁμοούσιος, die Erbsünde, die vicaria satisfactio, das sola fide auf den Scheffel gestellt und zu den Brennpunkten evangelischer Dogmatik gemacht.

Mit geringerer Klarheit freilich tritt der evangelische Grundzug Anselmischer Theologie in der Lehre vom inspirirten Worte Gottes uns entgegen, wiefern er in thesi zwar auch hier evangelisch durchhaucht ist, aber die vollen Folgerungen in praxi zu ziehen unterläßt, aber frei von jeglichem rationalisirenden Element ist seine Lehre vom Worte Gottes, und wiefern sie unevangelisch gebunden ist, ist sie es nach Seiten der Tradition.

Anselms Lehre vom Worte Gottes.

Der Cantuarenser hat das große Wort ausgesprochen[1]): Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Einen Zwiespalt zwischen Vernunft und Offenbarung kennt er insofern nicht, als er sich ohne jedes Besinnen auf Seite der Offenbarung stellt. Hiermit stimmte, was er an Fulco[2]) schreibt: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut, si intelligere non valeat, a fide recedere. Das Erkennen und die Contemplation dessen, was man im Glauben ergriffen hat, ist ihm kein Erkenntniß- sondern nur ein Freudenquell[3]): Non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur. Wenn der fingirte Disputator Boso zwar freudig anerkennt[4]): ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, und es ihm blos als sträfliches Vergessen erscheint: si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere, und Boso nur in diesem Sinne die Nothwendigkeit der Fleischwerdung von Anselm erhärtet zu haben wünscht, so antwortet Anselm demüthig: Quod quaeris, supra me est, und wenn Boso

[1]) Anselm: Proslog. Cap. 1.

[2]) Anselm: Epist. ad Fulconem, auch bei Gieseler II[2], pag. 353, Anmerkung 6.

[3]) Anselm: Cur Deus homo? Cap. 1, pag. 1.

[4]) Anselm: Cur Deus homo? Cap. 2, pag. 2 und 3.

es lediglich als ein sperare de gratia Dei bezeichnet, daß der HErr, der ihm in dieser Kernfrage viel aus Gnaden geoffenbart (quae gratis accepisti), ihn auch würdigen werde, noch Höheres zu empfangen (altiora, ad quae nondum attigisti, accipere mereberis), so erkennt man deutlich, daß Anselm auch die freie Speculation unter den Schirm und die Hut der Gnade stellte, und daß er Nichts sein wollte aus eigner Vernunft oder Kraft. Deshalb waren ihm die neologischen Geister seiner Zeit, die moderni dialectici, wie er sie nennt, schwer zu tragen[1]): qui nihil esse credunt, nisi quod imaginationibus comprehendere possunt.

Anselm verdankt überhaupt sein für seine Zeit selten tiefes Verständniß des Glaubens dem Umstande, daß er unter den catholici patres gerade den beatus Augustinus[2]) am höchsten schätzt, und zwar nicht nur, wie die übrigen Scholastiker positiver Richtung in der Willigkeit, sich einzelne Aussprüche dieses Theologen anzueignen, sondern, die andern alle hoch überragend, mit tiefem Verständniß für das Ganze des Augustinismus und seine Kernpunkte. Er redet in ergreifender Weise vom Sündenfall[3]): O durus et dirus casus ille! Heu quid perdidit et quid advenit, quid abscessit et quid remansit . . a patria in exilium, a visione Dei in caecitatem nostram. Wer wirklich eine caecitas nostra glaubt, der wird zwar immerhin in einer Zeit, in welcher ein mächtiger Drang zu geistiger Schaffenslust die Männer der Wissenschaft erfaßt hatte, geneigt sein können, der Vernunft wesentliche Aufgaben circa fidem zu stellen, aber er wird nie in eine Entthronung des Glaubens zu Gunsten der Vernunft willigen. Wohl ist nach Anselm die Vernunft im Stande, gewisse die Existenz Gottes betreffende Vorfragen überzeugend zu lösen und in diesen Fragen selbst einen mittelmäßig veranlagten Geist zur Ueberzeugung zu bringen[4]): si vel mediocris ingenii est, potest ipsi

[1]) Anselm: Proslog. Cap. 3. Conf. Joh. v. Salisbury: Metalogicon II, cap. 6, pag. 796 die puri philosophi und beim Lombarden Sent. lib. I. distinct. II C und distinct. IV B die garruli ratiocinatores oder beim Lombarden Sent. lib. I, distinct. XLIII E, pag. 127 die illi scrutatores. Wir citiren den Lombarden nach der Löwener Ausgabe von 1553.

[2]) Anselm: Praef. ad Monol. pag. 1.

[3]) Anselm: Proslog. Cap. 1, pag. 106.

[4]) Anselm: Monol. Cap. 1, pag. 4.

sibi saltem sola ratione persuadere, aber doch kommt die Vernunft bei ihm sofort an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit[1]: Id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. Durch Operationen der Vernunft (rationando) kann man bei einer unerfaßbaren Sache höchstens[2]) ihr esse erkennen, aber ins Wesen eindringen (penetrare) kann man nicht. Wer aber meint, daß Anselm hier doch die Vernunft über die Grenze des Erlaubten schätze, der vergesse nicht, daß ja dem Cantuarenser durchweg nicht die Vernunft eines zuchtlosen Naturmenschen, sondern die in Zucht gehaltene ratio eines christlich geschulten Asketen vorschwebt, und daß es dem geistsprühenden Schöpfer des ontologischen Beweises nachgesehen werden darf, wenn er die Dienste, welche ihm seine christlich erleuchtete Vernunft geleistet, verallgemeinert. Bewahrte ihn doch vor jedem Durchgehen der Vernunft das, wenn auch noch im Stadium der Latenz, ihm innewohnende mystische Moment. Das credere in Deum und das amare Deum gehören bei ihm fest zusammen. Das zeigt der herrliche Schluß des Proslogium[3]: Meditetur interim inde mens mea, loquatur inde lingua mea, amet illud cor meum, sermocinetur os meum, esuriat illud anima mea, sitiat caro mea, desideret tota substantia mea, donec intrem in gaudium domini, qui es trinus et unus deus, benedictus in saecula. Wie er sich aber echt evangelisch die Liebe als Tochter des Glaubens dachte, bezeugt sein berühmtes Wort[4]: Quapropter, quantacunque certitudine credatur tanta res, inutilis est fides, et quasi mortuum aliquid, nisi dilectione valeat et vivat.

Der Vernunft gegenüber also hat Anselm nichts Wesentliches ausgeliefert. Nach dieser Seite hin hätte das geschriebene Wort Gottes in Anselms System seine volle Herrlichkeit entfalten können, zumal es bei der durch und durch positiven Gedankenwelt, in welcher der Cantuarenser lebte, uns als gewiß erscheint, daß er sich zu Gunsten der realistischsten Inspirationslehre geäußert hätte, wenn er überhaupt auf sie zu reden gekommen wäre.

---

1) Anselm: Monol. Cap. 65, pag. 89.
2) Anselm: Monol. Cap. 64, pag. 86, 89.
3) Anselm: Proslog. Cap. 26, pag. 129.
4) Anselm: Monolog Cap. 77, pag. 100.

Leider aber hinderte ihn eine andere Schranke, die der Ueberlieferung der Väter, die Schrift zum vollen Rechte kommen zu lassen. Sie hinderte ihn zwar nicht, für seine Person aus der lebendigen Quelle zu trinken, sie hinderte ihn aber, sich für die Frucht dieses Trinkens öffentlich auf die Schrift als auf seine Quelle zu berufen. Um dies Sachverhältniß zu erhärten, müssen wir kurz seiner Genugthuungslehre gedenken. Hier hat ja Anselm schöpferisch gearbeitet, und die vicaria satisfactio ist sein herrliches Vermächtniß an die evangelische Kirche, die ihn allein erst recht verstehen konnte. Woher hatte er diesen hohen Artikel? Aus der Vernunft nicht, denn die Fähigkeit des penetrare ins Wesen unfaßlicher Dinge spricht er ihr ja ausdrücklich ab, seine Genugthuungslehre war weder ein Philosophumenon noch ein Theologumenon Anselms; er selbst leitet sie bestimmt aus der Offenbarung ab[1]): quod mihi Deus dignabitur aperire, und zwar aus solchen Blicken in die Offenbarung, die ihm der HErr geschenkt. Er hatte sie einfach aus der Schrift. Aber freilich genannt hat er die Schrift als seine Quelle nicht. Was hat ihn daran gehindert? Die Scheu vor der Thatsache, daß es über die satisfactio eine Tradition der Väter nicht gab. Zwar sucht er sich selbst einzureden, daß auch hier die Väter sich soweit ausgesprochen hatten, daß ihre Darbietungen an sich genügen müßten[2]) (quamvis a sanctis patribus inde, quod sufficere debeat, dictum sit), aber ihm selbst hat es doch nicht genügt. Er sah die Lücke, seine Seele verlangte darnach, sie auszufüllen; da griff er kühn hinein in die Schrift; weil es ihm aber an der reformatorischen Kühnheit fehlte, die Schrift gegen die Tradition ins Feld zu führen, so beruft er sich auf seine Quelle nicht, sondern läßt das, was die aus der Schrift geschöpfte Wahrheit war, als seine Meinung erscheinen, um jeder Möglichkeit eines Zwiespaltes mit der Väterlehre aus dem Wege zu gehen.[3])

---

[1]) Anselm: Cur Deus homo? Lib. I, Cap. 1, pag. 2.

[2]) Anselm: Ibidem.

[3]) In einem andern Conflict zwischen romanistischer Schulung und evangelischer Ueberzeugung ist er muthiger gewesen. Er hat wenigstens die Sterbenden allein auf Christi Blut gewiesen.

Der evangelische Christ muß es ja schmerzlich bedauern, daß sich Anselm die Gelegenheit, aus der Insufficienz der Satisfactionslehre einen Rechtstitel zur grundsätzlichen evangelischen Revision der ganzen damaligen Heilslehre zu entlehnen, hat entgehen lassen, aber die Freude an Cur Deus homo? lassen wir uns dadurch nicht trüben. Es bleibt uns Anselm der Einzige unter den Scholastikern, dem die evangelische Kirche Wesentliches dankt.[1])

§ 2.

Petrus Lombardus.

Fragen wir nach seiner Stellung zur Schrift, so scheint zunächst die Ausbeute eine ziemlich große zu sein. Er kommt ja auf die Schrift als solche sogar öfter zu sprechen, als Anselm. Das ist natürlich, denn während der Letztere große Einzelwerke geschaffen hat, die zu den edelsten Perlen gehören werden, so lange es überhaupt eine Theologie geben wird, aber kein die ganze Theologie umfassendes Gesammtwerk, besitzen wir in des Petrus: Sententiarum libri IV die erste große mittelalterliche Dog-

[1]) Wir constatiren hierbei ausdrücklich, daß uns wohl bekannt ist, wie die lutherische Satisfactionslehre sich mit der Anselmischen nicht ohne weiteres deckt, sondern wie erstere die evangelische Fortbildung der letzteren ist. Wir kennen D. Cremers geistvolle Hypothese (D. H. Cremer, die Wurzeln des Anselmischen Satisfactionsbegriffs. Studien und Kritiken. 1880. 1. Heft), Anselm habe seine Lehre aus der Grundanschauung des germanischen Rechtes: satisfactio aut poena geschöpft. Es hat auf uns auch die Eindringlichkeit, mit der Cremer begeistert und begeisternd für seine Anschauung eintritt, Eindruck gemacht, aber bei aller dankbaren Anerkennung der mannigfachen Anregung, die die ausgezeichnete Studie Cremers uns gebracht, ist unsere Ueberzeugung unerschüttert, daß die Wurzeln der Anselmischen Satisfactionslehre in der Schrift liegen. Aus ihr hat er den Inhalt seiner Lehre geschöpft, mögen auch immerhin — und das ist das Wahrheitsmoment in Cremers Hypothese — für ihre Darstellungsform gewisse, im germanischen Recht liegende Anschauungen mitwirkend gewesen sein. Jedenfalls aber haben sie nur formenbildend, nicht stoffgebend gewirkt. Die Freude, daß die Genugthuungslehre, die, um mit Cremer (l. l. pag. 24) zu reden: eine der edelsten, wenn nicht die edelste Frucht der mittelalterlichen Theologie ist, aus der Schrift stofflich entstammt, dürfen wir trotz Cremers Studie festhalten.

matik. Für ihn also war es geboten, sich im Zusammenhange auch über die Schrift auszulassen. Wie nun hat er das gethan? Er redet von einem[1]): secundum scripturas. Er will seinen theologischen Beweis so führen, daß er ihn in erster Linie aus der Schrift schöpft, und erst in zweiter aus andern Quellen[2]): primo secundum auctoritates sanctarum scripturarum, deinde u. s. w.

Bezüglich der Inspiration selbst eignet er sich widerspruchslos ein Wort Augustins an[3]): Sed Spiritus Sanctus, quamvis auctores nostri sciverunt, per eos dicere noluit, nisi quod prosit saluti. Er hat also an sich Nichts einzuwenden gegen eine Inspirationstheorie, nach welcher der heilige Geist per eos geredet hat. Doch so umfangreich auch in thesi die Anerkennung sein mag, welche die Majestät der Schrift beim Lombarden findet, so weit war in praxi das Herrschergebiet, welches er der Vernunft einräumt.[4])

Die Vernunft ist nach ihm befähigt, auch in das Geheimniß der Trinität selbst einzudringen.[5]) Die mens humana (freilich nur die gläubige: quae novit Deum) potest nosse trinitatis imaginem. Freilich unterscheidet er[6]):

a. zwischen einem intellectus und scientia, quae dicuntur dona Spiritus Sancti und

b. solchen, quae naturaliter sunt in anima hominis.

Die ersteren sind ihm virtutes, quae per gratiam infunduntur animis fidelium, die andern stammen ex beneficio creatoris. Aus dieser Unterscheidung ließen sich ja auch brauchbare, ja fruchtbare theologische Gedanken ableiten, den Lombarden selbst aber haben sie irre geführt. Zwar giebt er zu, daß der natürliche Intellect angekränkelt ist durch die Sünde (peccato obtenebratus), aber die höhere gottgeschenkte Intelligenz hat doch nach ihm der mentis ratio gegenüber nur einen Helferdienst (juvare,

---

[1]) Petrus Lombardus Sent. lib. I, dist. II B. Löwner Ausgabe 1553.

[2]) Petrus Lombardus Sent. lib. I, dist. II C, pag. 6.

[3]) Petrus Lombardus Sent. lib. II, dist. XIV, pag. 172 C.

[4]) Fr. Nitzsch: Art. Lombardus, Herzog VIII, pag. 750.

[5]) Petrus Lombardus Sent. I, dist. III G, pag. 10.

[6]) Petrus Lombardus Sent. III, dist. XXV C, pag. 343.

erigere). Es eignet also auch der natürlichen Anlage an sich schon eine Leistungsfähigkeit, die durch die charismatische nur gesteigert wird.

Schlimmer noch ist des Lombarden Stellung zur Tradition. In praxi rückt ihm die Schrift in zweite Stelle, nämlich hinter die Tradition. Letztere faßt er so weit, daß er sogar einmal den Cicero citirt[1]): Beati certe omnes esse volumus. Zwar citirt Petrus Lomb. auch häufig den Augustin, aber doch fast durchweg so, daß er beinahe mit Virtuosität an dem Kern der Augustinischen Gedanken vorübergleitet. So eignet er sich zwar die Augustinische Unterscheidung zwischen[2]) credere Deo, credere Deum und credere in Deum an, aber an dem, was dann folgt: per hanc fidem justificatur impius, gleitet er interesselos vorüber.

Für die formale theologische Schulung wird das Studium des Lombarden nicht ganz ohne Gewinn sein, aber inhaltlich dankt ihm die evangelische Theologie Nichts und die Lehre von der Schrift erst recht Nichts. Hat Cremer[3]) recht, wenn er den Anselm mit dem Sänger des Heliand vergleicht, dann möchten wir den Petrus mit Ottfried von Weißenberg vergleichen.

§ 3.

Johannes von Salisbury.

Dieser feine Geist hat einen Anspruch auf unsre schmerzliche Theilnahme, weil er die principiellen Fehler, auf denen die Bauwerke der Scholastik ruhten, ahnte, ja die daraus sich ergebenden schweren praktischen Schäden klar erkannte, aber doch völlig rathlos war über die Wege zur Besserung. Er war ein scharfer Diagnostiker, aber ein schlechter Arzt. Hören wir zuerst seine Klagen.[4])

[1]) Petrus Lombardus Sent. lib. IV, dist. XLIX B, pag. 489, Citat aus Ciceros Hortensius.

[2]) Petrus Lombardus lib. III, dist. XXIII D, pag. 320, conf. Augustin Tract. 29 sup. Joh.

[3]) D. Cremer l. l. pag. 24.

[4]) Joh. v. Salisbury beklagt Metalogicon III, Cap. 7, pag. 887 die Alleinherrschaft der demonstrativa disciplina. So sei es gekommen (Metalogicon II, Cap. 6, pag. 796 bei Reuter pag. 9), daß die puri philosophi

Johannes von Salisbury bemühte sich eifrig, das Ueberfluthen der Dialektik aufzuhalten und der Kirchenlehre in dem Zwiespalt zwischen Vernunft und Glauben ihren positiven Gehalt zu sichern. Es ist ihm ein heiliger Ernst um die Defensive zu Gunsten der Offenbarung. Er will der Vernunft feste Grenzen gesteckt wissen. Er zeigt ihr Unvermögen in Bezug auf die letzten Gründe der Dinge[1]): Vires enim rationis quodam modo circa rerum principia evanescunt, und noch klarer an einer andern Stelle[2]):

Deficit ingenium, cum tendit ad ultima, solus
Qui facit atque regit prima videre potest.

Das ist die negative Seite seiner eignen Erkenntniß. Sehen wir nun, welche Consequenzen zum positiven Aufbau er daraus zieht. Weil die ratio hominis inanis[3]) ist, so kann die auf sie gegründete Philosophie kein sicherer Führer sein. Daher hat der HErr zum Führer nicht die Vernunft, sondern den Glauben berufen[4]): primum fundamentum locavit in fide. Daher können nur wirkliche Christen rechte Philosophen sein[5]):

Christicolae solum sapiunt et philosophantur vere.

---

omnia praeter logicam verachten, daß sie grammaticae et physicae et ethicae expertes sein, er beklagt es im Entheticus (bei Reuter pag. 17), daß Aristoteles allein alles Interesse vorwegnehme:

Laudat Aristotelem solum, sprevit Ciceronem
Et quidquid Latiis Graecia capta dedit;
Conspuit in leges, vilescit physica quaevis
Litera sordescit, Logica sola placet.

Er zeigt im Polikraticus VII bei Reuter pag. 10, 11, wohin die ausschließliche Herrschaft der formalen Logik führe, mit der ihm eignen Mischung von Humor und Satyre entwirft er hier ein anschauliches Bild von den dialektischen Ringkämpfen, bei denen es zuletzt nur noch auf Wortemachen ankam. Wir kennen keinen Zeitgenossen der Scholastik, der mit schärferer Sonde die Wunden untersucht hätte, bitten übrigens die Leser, die sich hierüber gründlicher belehren wollen, die von uns schon an einer andern Stelle gebührend gewürdigte kleine Meisterschrift Reuters, das beste, was der geistsprühende Kirchengeschichtsschreiber geschrieben hat, nachzulesen.

[1]) Joh. v. Salisbury: Metalog. II, pag. 828.
[2]) Joh. v. Salisbury: Entheticus v. 970.
[3]) Joh. v. Salisbury: Polikrat. VII, Cap. 11, pag. 412.
[4]) Joh. v. Salisbury: Metalog. IV, Cap. 41.
[5]) Joh. v. Salisbury: Entheticus v. 1220.

Johannes brauchte nur noch einen Schritt zu thun, dann wäre er im Heiligthum gewesen, er brauchte nur noch zu zeigen, daß der Glaube auf dem unfehlbaren Worte allein sicher ruht. Diesen Schritt that er nicht, das Wort Gottes nimmt in seinem System gar keine herrschende Stelle ein. An diesem Mangel hat sich dieser hohe Geist verblutet.

§ 4.

Thomas von Aquino.

Bei diesem Scholastiker scheint zuerst die Ausbeute für die Inspirationslehre sehr bedeutend. Die theopneustische Herkunft der Schrift steht ihm fest[1]): Dicendum est, quod auctor sacrae scripturae est Deus. Er leitet aus der Einheit des Inspirators die Nothwendigkeit ab, daß jedes Schriftwort nur einen Sinn haben dürfe[2]): Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi. Er spricht sich zu der Frage, warum Christus nichts Schriftliches hinterlassen, schön dahin aus[3]): Doctrina Christi, quae est lex spiritus vitae, scribi debuit non atramento, sed spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus. Auch das ist ihm klar, daß von einer inspiratio Christi keine Rede sein könne, denn ihm eigne eine scientia indita per Spiritum Sanctum.[4]) Per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa, quae per revelationem divinam hominibus innotescunt. Aber was nützte bei Thomas diese schöne Theorie, wenn die Praxis ihr durchaus nicht entsprach! Zwar fehlt bei ihm an sich der Schriftbeweis nicht. Ja er bewegt sich in ihm mit einer gewissen Sicherheit in den Artikeln seines Systems, die schriftgemäß sind; sobald er aber zu solchen Artikeln kommt, die des Schriftgrundes ermangeln, wie Quaestio XXVII. von der Jungfrau Maria, da ist seine Exegese entweder eine Eisegese, wiefern er allgemeine Schriftstellen, die gar nicht von

[1]) Thomas Aquin: Summa theol. Migne, Paris 1864, Tom. I, Quaest. I. Artic. 10, pag. 617.

[2]) Thomas Aquin: Ibidem.

[3]) Thomas Aquin: Tom. XXIV, Venetiis 1787, Quaest. XLII, Artic. IV, pag. 208b.

[4]) Thomas Aquin: Tom. XXIV, tertiae partis Quaest. XI, pag. 64.

der Jungfrau handeln, auf sie bezieht, oder eine Paregese, wiefern er alttestamentliche Stellen, die nicht einmal zur σκιὰ τῶν μελλόντων im engeren Sinne gehören, als directe Weissagungen behandelt. Wo ihm gar kein Schriftcitat zur Seite steht, da stellt er einfach ein Wort des Augustin oder des Gregor Magnus an seine Stelle. So kommt er denn dazu, mit der größten Seelenruhe auch seine schriftwidrigsten Darbietungen zu behandeln. Hätte er es mit dem Schriftbeweis wirklich ernst genommen, die Summa des Thomas wäre nicht entstellt durch ungezählte A-grapha. So aber ist das Wort Gottes für ihn nichts weiter, als eine gelehrte Waffenkammer, aus der er sich leiht, wenn es ihm paßt, aber die Schrift ist nicht die königliche Quelle, aus der er die Heilslehre entwickelt und erweist. Die evangelische Kirche hat also dem Doctor angelicus sehr wenig zu danken. Sehr viel dagegen die römisch-katholische. Es ist ein Zeichen von der großen Klugheit des gegenwärtigen Papstes Leo XIII., daß er seinen Theologen das eifrigste Studium des Thomas empfohlen. Der Mann, den schon Papst Johann XXII. 1322 heilig gesprochen, das gefeierte Haupt der Summisten, der Meister, an den sich die ganze Thomistische Schule angeschlossen, gehört allerdings zu den vornehmsten Baumeistern des heutigen römischen Systems, und die Thatsache, daß das Haupt der späteren positiven Scholastik im starren Romanismus endigt, bezeugt es mächtig, daß ohne grundsätzliche Rückkehr zum lebendigen Quell des gotthauchten Wortes auch die hellsten Geister statt zu Reformatoren zu Deformatoren werden müssen.

Kapitel III.

Die liberalisirende Scholastik. Petrus Abälard.

Es ist nicht schwer, aus Abälards Schriften eine ganze Serie von Aussprüchen zur Inspiration zusammenzufügen, die ihn von Weitem als einen Vertreter einer strengen Inspirationslehre erscheinen lassen. In einem seiner Carmina singt er[1]):

[1]) Abaelard: Carmina LV, 315.

Apostolorum pectora
Divinus replens spiritus
Corda ditat sententia
Linguas loquelis omnibus.

Er theilt dem inspirirenden heiligen Geiste die Kraft zu, die inspirirten Jünger total umzubilden.[1]) Vor der Inspiration sind sie: lutea figuli vasa nondum ignis coctione solidata, nach der Inspiration sind sie: zelo divini amoris accensi und verkündigen cum fiducia verbum Dei. Er redet in derselben Predigt[2]) von einer: inspiratio spiritus und nennt sie ein: donum spiritualis gratiae, und der flatus sei ein vehemens gewesen: ut virtus verbi hodie collata contra quaelibet obstacula vel humanae sapientiae rationes ostendatur valida.

Paßte nun die ganze im Wesentlichen positive Darlegung der Inspiration zu dem ganzen System des Abälard, so könnte man sich ihrer freuen, aber seine ganze grundsätzliche Stellung zu der Frage: Vernunft und Offenbarung, entzieht ihm leider das innere Recht, in solchen Tonarten von einer Offenbarung zu reden. Zwar giebt es auch hier einen ganz positiv klingenden Ausspruch. Sagt er doch von der Unzulänglichkeit der Vernunft[3]): De diversitate personarum in una et individua penitus ac simplici divina substantia et de generatione verbi seu processione spiritus quidem nos docere veritatem non promittimus, ad quam neque nos, neque mortalium aliquem sufficere credimus. Da scheint er doch die Mysterien von der Trinität, von der ewigen Zeugung des Wortes und vom Ausgang des heiligen Geistes ihrem Gehalt nach eben als Geheimnisse anzuerkennen und der Vernunft jedes Recht, an diese Substanz kritisch heranzutreten, abzusprechen.

---

[1]) Abaelard: Sermo XVIII in die Pentecost. pag. 484.

[2]) Abaelard: l. l. pag. 488.

[3]) Abaelard: Introd. in theol. lib. II, Cap. 2, pag. 1047, auch bei Gieseler II, 2, pag. 356, Anmerk. m. Man vergleiche übrigens auch den von Frerichs (Commentatio theol. critica de P. Abaelardi doctrina, Jena 1827) angezogenen Ausspruch Abälards von der ratiuncula humana und Abaelard Tom. II, Introd. pag. 12: Catholica quippe est fides, quae ita omnibus necessaria est, ut nemo discretus absque ea salvari possit.

Studirt man aber wirklich Abälards System als Ganzes, so machen solche positive Aussprüche durchaus den Eindruck fremder Körper. Sie sind in das System nur hineingekommen entweder dadurch, daß sich Abälard wissentlich accommodirt hat, oder dadurch, daß er flüchtigen christlichen Anwandlungen sich hingegeben, ohne daß diese stark genug gewesen wären, ihn zur Correctur der Grundsätze seines Systems zu vermögen. Im ersteren Falle stünden wir vor einem ethischen Delict, im andern nur vor einem ethischen Defect.

Abälard macht es dem Forscher sehr schwer, ihn theologisch richtig zu classificiren.[1])

Seine theologische Unzuverlässigkeit geißelt einer seiner neueren Bearbeiter scharf.[2]) Er springt von der Position zur Negation über, vom scheinbaren Bekenner bis zum crassen Rationalisten, und zwar nicht etwa in einer solchen chronologischen Folge, daß man an eine wirkliche Bekehrung glauben könnte, sondern gleichzeitig, bestimmt durch die jeweilige äußere Situation. Er ist ein völlig anderer, wenn er den Nonnen in Parakleten predigt, und wenn er seinen vom Zweifel angenagten Schülern die Introductio vorträgt. Wie er aber dogmatisch undefinirbar scheint, so auch ethisch. Er ist ein anderer, wenn er als sittlicher Schwächling um Heloise wirbt, ein andrer, wenn er dieselbe Heloise, die aus seiner Braut zur Braut Christi geworden war, mit scheinbar sittlicher Hoheit tröstet. Erschwert wird die richtige Classificirung endlich noch dadurch, daß ihm wirklich einzelne Gedankenblitze von höchster Bedeutung begegnet sind. So ist er, wie Reuter[3]) ausdrücklich anerkennt, der einzige von allen Scholastikern, der die Reinheit des sittlichen Lebens als unmittelbare Frucht der reinen Lehre gedacht. Doch so schwer sie sein mag,

---

[1]) H. Koelling: Die theologische Wissenschaft und die Kirche. Gotha. Perthes 1879. pag. 11 stellt ihn neben Origenes und Schleiermacher und sieht das tertium comp. darin, daß alle drei einen kritisch zersetzenden Kopf und ein positives Herz hatten.

[2]) Frerichs l. l. pag. 6: Genio suo indulgens, omnia christianae religionis mysteria in utramque partem versat, negans, quod asseruerat, et asserens, quod negaverat.

[3]) D. Reuter: Aufklärung des Mittelalters, Band I, Buch IV, Cap. III, pag. 192.

möglich ist die richtige Classificirung des Abälard jetzt darum, weil Reuters[1]) grundlegende Studien über ihn jetzt vorliegen.

Der wohl größte unter den Kirchenhistorikern der neusten Zeit hat den Nachweis geführt, daß der Grundgedanke Abälardischer Theologie die Selbigkeit der zwar nicht in den heidnischen Volksreligionen, wohl aber in der heidnischen Philosophie niedergelegten ethischen Grundwahrheiten mit der Moral des Christenthums sei. Das einzig Neue im Christenthum sei die Erhebung der Arcan-Weisheit der Philosophen zum Gemeingut Aller.[2]) Geht man auf die letzten Gründe seiner Theologie zurück, so muß man Abälard den crassen Rationalisten, ja Naturalisten zuzählen. Die Moral ist ihm die Substanz des Christenthums, für die Dogmatik fehlt ihm jedes Bedürfniß und Verständniß. Die Mysterien behandelt er, wie der Arzt anatomische Präparate, um an ihnen die Schärfe seines Messers und die Kunstfertigkeit seiner Hand zu erproben. Wir unterlassen es, für dies Urtheil einzelne Belagstellen aus dem Abälardischen Nachlaß anzuführen, verweisen vielmehr auf den völlig erschöpfenden Quellennachweis bei Reuter. Dieser hat hier abschließend gearbeitet. Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man den großartigen Hebungen Reuters etwas hinzuzufügen versuchen. Wir meinen, daß nach seiner Zeichnung das Bild Abälards als ein für die Kirchen- und Dogmengeschichte festumschriebenes angesehen werden darf. Es ist ein schmerzlicher Eindruck, einen so großartig angelegten Formalisten, wie Abälard es war, sich verbluten zu sehen, ohne daß das Reich Gottes von ihm wirklichen Gewinn gehabt. Man wird ja auch, um über den unglücklichen Mann nicht ungerecht zu urtheilen, zugeben dürfen, daß die Zeit, in der er lebte, eine große Mitschuld an seiner schiefen Entwickelung trägt, ja es wird erlaubt sein zu fragen, auf welche Seite sich Abälard voraussichtlich gestellt haben würde, wenn er in den Tagen Luthers gelebt hätte,

---

[1]) D. Reuter: Ibidem Band I, Buch IV, pag. 183–259.

[2]) Abaelard: Carmina. Paris 1849.

299: Alunt parvos historica
Pascunt adultos mystica
Perfectorum ferventi studio
Suscipitur moralis lectio.

ob da nicht unter den gewaltigen Eindrücken des reinen Wortes Gottes das Kartenhaus menschlicher Weisheit in ihm zusammengebrochen wäre. Das ändert aber an der Thatsache Nichts, daß Abälard, so wie er wirklich ist, den historischen Beweis geliefert hat, daß es ohne das auf den Thron gestellte inspirirte Wort Gottes nur zwei Wege giebt, entweder Romanismus oder Rationalismus. Den ersteren ist Thomas, den letzteren Abälard gegangen.

Kapitel IV.

Die Mystik.

§ 1.

Zur Orientirung.

Wie fern die Mystik durch ihren Grundsatz: Deus tantum cognoscitur, quantum diligitur den Schwerpunkt des inneren Lebens in die Liebe, also ins Herz verlegte, und vom Herzen nach dem Kopfe zu steuerte, war sie allerdings gegen die Gefahr gesichert, der der linke Flügel der Scholastik erlegen, und die auch dem rechten tiefe Wunden geschlagen, wir meinen der Gefahr, durch Ueberwuchern des Intellectes an die Vernunft und an deren Kind, die Philosophie, die vornehmsten Kleinodien des Glaubens auszuliefern und dem Rationalismus zu verfallen. Das Moment der Innerlichkeit war ihrer Arbeit gesichert. Doch es drohte ihr eine andere Gefahr. Wenn man die *ἀγάπη*, die nach des HErrn Ordnung das *δεύτερον* ist, zum *πρῶτον* macht und die *πίστις* in zweite Stelle drängt, so läuft man die höchste Gefahr, den christlichen Grundbegriff der Persönlichkeit zu gefährden, die nur dann gesichert ist, wenn die *πίστις* auf dem Throne steht. Es gehört zum Wesen der Liebe, daß das Ganze zum Halben wird, aber es ist das köstliche Privilegium des Glaubens, daß das alte Ganze zunächst zwar zum Nichts werden muß, aber nur, damit aus ihm ein neues Ganzes wird, eine neue Vollpersönlichkeit, ein neues „ich" mit einer *ἰδία τῆς οὐσίας περιγραφή*.

Dazu neigte die Mystik nicht, sich in rationalistische Abwege zu verlieren, aber dazu inclinirte sie, dem inneren Licht zu viel Einfluß zu gestatten, unter dessen Herrschaft weder die Vollpersönlichkeit des Gebers noch des Empfängers zum vollen Rechte kommt.

---

§ 2.

Bernhard von Claravallis.

Es ist ein großartiges Zeugniß für die unerschöpfliche Lebenskraft des Christenthums, daß zu allen Zeiten, auch in solchen Perioden der Kirche, die für eine reiche Lebensentwickelung an sich so ungünstig, wie möglich waren, einzelne Meisterstücke der Gnade sich nachweisen lassen. An solchen hat es auch dem Mittelalter nicht gefehlt. Die großartigste Persönlichkeit in Christo war in ihm Bernhard, das Original in Christo.[1])

Wie stand nun dieser große Gottesmann zur Inspiration der Schrift? Er hat den Versuch gemacht, diesen Artikel in der Tiefe zu fassen und metaphysisch zu fundamentiren. Hierbei hat er einen Gedanken gestaltet, den er selbst zwar nicht organisch fortgebildet hat, der auch bis jetzt für die Inspirationslehre noch nicht ausreichend fruchtbar gemacht ist, der aber als ein Bernhardisches Vermächtniß noch gewerthet werden muß. In seiner berühmten Pfingstpredigt unterscheidet er eine[2]) doppelte processio des heiligen Geistes:

---

[1]) Seine festgeschlossene, nach Innen zusammengeraffte Persönlichkeit verlieh ihm eine seltene Wirkungsfähigkeit. Auf der Synode von Sens 1140 drangen die Anschauungen, die er de erroribus Abaelardi entwickelt, siegreich durch. Auf dem Concil zu Veselay 1146 riß die Gluth seiner Begeisterung die Christenheit zum zweiten Kreuzzug fort. Nur gegen die Katharer hat er mit verhältnißmäßig geringem Erfolge gearbeitet. Das war nicht seine Schuld. Er vertrat dasjenige Christenthum, welches unter dem Papstthum möglich war, in höchster Vollendung. Das imponirte allen, die gleich ihm unter des Papstes Scepter standen, aber da es ihm an jeder reformatorischen Gabe gebrach, so konnte er die nicht gewinnen, deren Gewissen nun einmal gegen die mittelalterliche Kirche erregt war.

[2]) Bernhard: 1508, fol. CCXCV Sermo I in festo Pentec. Paris 1647 Mabillion Tom. II, pag. 447. I.

1) eine processio a patre et filio,

2) eine processio ad homines.

Die erstere gehört der vollen Ewigkeit an, die andere vollzieht sich in der Zeit und zwar am Pfingstfest. Die consequente Fortbildung dieses Gedankens müßte einen reichen Ertrag für die Inspirationslehre geben, denn wenn die pfingstliche Processio des heiligen Geistes ad homines ein Abglanz ist seiner ewigen processio a patre et filio, so kann doch der heilige Geist die processio ad homines nicht als ein Anderer vollzogen haben, denn als der, als welcher er vom Vater und vom Sohne ausgegangen ist. Seine *αὐτότης* aber hält der heilige Geist als Inspirator nur dann fest, wenn er in voller hypostatischer Majestät als die dritte Person der allerheiligsten Dreieinigkeit dieses Amtes wartet. Diese seine hypostatische Majestät aber schließt es aus, seine processio ad homines als eine blos adjutorische Thätigkeit aufzufassen oder bei einem bloßen Concursus stehen zu bleiben. Seine Selbigkeit wahrt beim Acte der Inspiration der heilige Geist nur dann, wenn entsprechend der herrlichen Gottesfreiheit des Inspirators das gehauchte Wort eine wirklich freie Gottesthat ist.

So sehr aber dieser großartige metaphysische Ausgangspunkt an sich den Bernhard befähigt hätte, zu einer völlig befriedigenden Inspirationslehre zu gelangen, so lag in der Eigenart der von ihm vertretenen Mystik doch ein doppeltes Hinderniß. Es begegnet uns nämlich in den übrigen Pfingstpredigten, die er gehalten:

1) eine bedenkliche Vermischung der eigentlichen Inspiration, die den Aposteln zu Theil geworden, und der Einhauchung des Geistes, deren auch der Gläubige theilhaftig wird, so daß die Inspiration an ihrer eigenartigen Würde allerdings viel einbüßt.

2) Wir sehen eine bedenkliche grundsätzliche Neigung, die unio mystica, als die mittelst des heiligen Geistes sich vollziehende Vermählung der Seele mit Christo, so eng zu fassen, daß ein Engeres auch für die amtliche Ausrüstung der Apostel kaum übrig bleibt. Hierdurch war zwar für das testimonium internum des heiligen Geistes ein starkes Fundament gewonnen, aber sein testimonium externum, sein Zeugniß in der Schrift, hatte von

seiner specifischen Herrlichkeit eingebüßt. Für die beiden Gottesacte des heiligen Geistes, die inspiratio und regeneratio war die Grenzlinie bedenklich verrückt. Unter diesen Mängeln hat auch Bernhard selbst gelitten. Manche seiner Aussprüche zur Theopneustie sind so matt und platt, daß man in ihnen kaum den geistsprühenden Theologen wiedererkennt, der den metaphysischen Ort für die Inspirationslehre gesucht und gefunden hatte. So bleibt ihm in der II. Pfingstpredigt[1]) als Amt des inspirirenden heiligen Geistes eigentlich nur übrig:

monet memoriam, rationem docet, movet voluntatem.

So ruft er in der III. Pfingstpredigt den Hörern zu[2]): Gaudeo, vos esse de hac schola, de schola videlicet spiritus, ubi bonitatem et disciplinam et scientiam discatis et dicatis cum spiritu.

Dabei aber bleibt es unangefochten der Ruhm Bernhards, daß er in der Schrift gelebt, daß er seine köstlichsten Gedanken aus der Schrift geschöpft hat. Er verfügt in seinen größten Werken über Citate aus der Schrift mit einer Meisterschaft, wie keiner seiner Zeitgenossen. Am stärksten ist sein Schriftbeweis in: „de diligendo Deo.“ Da kommen die mächtigsten Worte, die durch Pauli und Johannis Mund gegangen sind, zu ihrem vollen Recht. Vom alttestamentlichen Kanon citirt er mit besonderer Vorliebe das Hohelied, welches er ja selbst eingehend bearbeitet hat, so zwar, daß diese Arbeit nicht frei ist von Spielen mit Allegorien, aber doch so, daß in dieser Auslegung, beziehungsweis Einlegung eine Fülle tiefer und schöner Gedanken niedergelegt ist. Dagegen ist es für den evangelischen Forscher ein schmerzlicher Eindruck, wie Bernhard in dem Sermo super: Salve regina gar nicht merkt, wie ihn die Schrift hier vollständig im Stiche läßt. Derselbe Mann, der es sonst gewohnt ist, einen starken Schriftbeweis zu führen, schreibt diese Schrift ganz ohne ihn und scheint ihn kaum zu vermissen. Bernhard war aber kein Reformator, wohl aber ein Conservator; seine Mission war es, das was eigenthümlich christlich auch in der damaligen Kirche

[1]) Bernhard: Sermo II, Pentec. Mabillon. Paris. Tom. II, pag. 449.
[2]) Bernhard: Sermo III, Pentec. pag. 459.

war, zu conserviren. Eine oikumenische Natur war er, daher freut sich seines Nachlasses auch die evangelische Theologie. Seine Schriften muthen an, wie ein Gruß aus der una sancta und stärken das Bewußtsein der Oikumenicität.

§ 3.

Die praktische deutsche Mystik. Tauler und Thomas.

In Deutschland hatte die Mystik eine weite Verbreitung gefunden. Hier aber haben sich auch ihre verschiedenen Elemente, welche zunächst zur Harmonie geeint geschienen, in zwei mystische Schulen aufgelöst: eine ganz ungesunde, deren Hauptführer Meister Eckard war, und die sich bis zur pantheistischen Häresie verlor, und eine relativ gesunde, deren Eigenart sich am schärfsten und zugleich am schönsten ausprägt in einer großen Persönlichkeit, einer der alleredelsten Erscheinungen der mittelalterlichen Kirche, in Johannes Tauler. Als der schwarze Tod unser Vaterland stellenweis beinahe entvölkert hatte, da trat Tauler auf und predigte mit feurigen Zungen das Wort vom Kreuz. Damals hat er Hunderttausenden den Weg des Heils gewiesen. Das sichert dem theuren Manne einen Ehrenplatz ersten Ranges unter den Lebenszeugen Christi vor der Reformation. — Dem Worte Gottes hat Tauler zunächst dadurch einen unvergleichlichen Dienst erwiesen, daß er es in unserer lieben deutschen Zunge wirklich als Gottes Wort gepredigt hat. Man ist geneigt, die Taulerschen Predigten kurzweg als evangelisch zu bezeichnen. Dies ist nicht ganz unberechtigt, denn sie sind merkwürdig frei von specifisch römischen Irrthümern und dringen im schroffen Gegensatz zu der damals herrschenden Werkgerechtigkeit auf inneres Christenthum. Es fehlen aber bei Tauler beide evangelischen Principien, das Formal- und Material-Princip. Zwar eine Erleuchtung kennt Tauler auch. Er sagt[1]): Denn wer Gott zu sehen begehrt, der muß ein hocherhabener Stern sein, muß alle irdischen und vergänglichen Dinge meiden und vom heiligen Geiste erleuchtet sein, sonst kann er zur Anschauung und Betrachtung

[1]) Tauler: Predigten, Band II, pag. 2. Taulersche Ausgabe.

der himmlischen Dinge nicht gelangen. Zwar der Vernunft räumt diese Stelle Nichts ein, das ist das Große an ihr, aber dem inneren Licht thut sie die Thür weit auf, das ist ihre gefährliche Seite. Die Regeneratio verschlingt die Inspiratio. Es bleibt für die Apostel ein Eigenes kaum übrig. Das evangelische Materialprincip fehlt bei Tauler ganz. An seiner Stelle steht als Alles beherrschender Artikel die unio mystica. Diese Lehre zerfällt bei ihm in drei Theile:

1) Die Rückkehr zum eignen Grunde.

Er sagt[1]): Lieben Kinder, ihr sollt nicht nach hohen und großen Künsten trachten, vielmehr sollt ihr darum besorgt sein, wie ihr möget einfältiglich eingehen in euern Grund und lernen euch selbst erkennen, beides, nach dem Geist und nach der Natur.

2) Die neue Geburt.

Er sagt[2]): Denn es kann kein Ding eines andern Natur annehmen, es habe denn zuvor seine eigene Natur verlassen und aufgehört, das zu sein, was es gewesen ist: Nur solche Leute leben, beten und wirken in dem Geist, in welchem der Vater seinen Sohn gebieret, wo auch sie selbst neugeboren werden.

3) Die Entzündung des alleredelsten Fünkleins.

Er sagt[3]): Durch das innerlichste, alleredelste Fünklein der Seele, das Alles wiederbringt und in seinen Ursprung, woraus es anfänglich geflossen ist, wieder zurückfließt, wird alles leben.

Wir haben hier ein seltenes Gemisch von tief evangelischen mit dunklen mystischen, bis an die Grenzen des Pantheismus streifenden Gedanken vor uns. Das aber erkennen wir leicht, Tauler war nicht der Mann, um das geschriebene theopneustische Wort Gottes wieder auf den Thron zu setzen und durch die Wiederherstellung seiner Alleinherrschaft die kranke Kirche wieder zu heilen. Mögen einzelne Aussprüche Taulers auch evangelische Herzen wie ein Morgenthau erquicken, sein System als Ganzes hätte, wenn es zur Herrschaft gelangt wäre, alle objectiven Heilsgüter verschütten müssen. Die Inspirationslehre

[1]) Tauler: Predigten, Band II, pag. 84.
[2]) Tauler: Predigten, Band II, pag. 55.
[3]) Tauler: Predigten, Band II, pag. 129.

dankt ihm eigentlich Nichts, denn selbst in seinen Pfingstpredigten eilt der theure Mann schnellen Fußes an dem externen und objectiven Pfingstwunder der Theopneustie vorbei und verbreitet sich sofort über den innern Abglanz dieses Geheimnisses, wiefern es sich subjectiv spiegelt in der regenerirenden Arbeit des heiligen Geistes in uns.

Was von Tauler gesagt ist, gilt nicht minder von

Thomas von Kempen,

dessen: de imitatione Christi ja ein gülden Kleinod der Kirche ist und bleibt um seines oikumenischen Charakters willen, weil es von allen Erbauungsbüchern, die nicht auf dem Index stehen, das am wenigsten römisch-katholische ist. Es ist ein vorzügliches Festgeschenk evangelischer Christen an katholische Freunde; wenn aber Jemand meint, wirklich die evangelische Heilslehre auch nur keimartig in Thomas zu finden, der wird sehr enttäuscht sein. Es ist eine Krankheits-Erscheinung, wenn Thomas auch in viele evangelische Häuser als herrschendes Erbauungsbuch eindringt. Die lieben Mystiker hatten eine hohe Mission, aber auch nur eine. Sie sollten von der Veräußerlichung durch Verinnerlichung die Brücke zur Evangelisirung unsres Volkes bauen. Wer sie für sich oder für unsere Kirche mehr sein läßt, mißbraucht sie.

Die

dogmengeschichtliche Untersuchung

der

Lehre von der Theopneustie.

Drittes Buch.

Luther.

Die souveraine Herrschaft des theopneustisch geoffenbarten Wortes Gottes.

Kapitel I.

Luthers Stellung zur Schrift.

§ 1.

Luthers Schriftmächtigkeit.

Hätte es in ähnlicher Weise zu Luthers unmittelbaren Lebensaufgaben gehört, die Lehre von der Theopneustie nach ihrer principiellen und constructiven Seite aus dem Banne römischer Knechtschaft zu befreien, wie es zu ihnen gehört hat, die Anthropologie und Soteriologie aus diesem Joche zu lösen, dann dankten wir sicher dem hohen und tiefen Geiste des Reformators eine zusammenhängende, aus der Schrift geschöpfte, in allen ihren Theilen systematisch durchgearbeitete Theorie von der Inspiration. Es gehörte dies aber nicht zu seinen unmittelbaren Lebensaufgaben. So außerordentlich verschieden auch die Lehre vom Worte Gottes in praxi war, insofern Rom die Tradition ebenbürtig als Lehrquell dem Worte Gottes an die Seite setzte, so geneigt waren wenigstens die ernsteren römischen Theologen in thesi, das geschriebene Wort Gottes als eine Gabe des heiligen Geistes anzuerkennen. Nicht um den Ursprung des Wortes Gottes handelte es sich. Ueber diese Frage hätten sich nicht nur Luther und Julius von Pflugk, sondern selbst Luther und Eck verständigen können. Darum aber allein handelte es sich, aus dem himmlischen Ursprung des Wortes Gottes für dessen Alleinherrschaft in der Kirche die Folgerungen entweder zu ziehen,

oder abzulehnen. Es waren ja doch über das Ackerfeld der Kirche nacheinander zwei Säeleute hingegangen. Zuerst der HErr Jesus, der hatte bei Tage seinen Weizen, d. i. das reine Wort Gottes, gesäet, und dann, da die Leute schliefen, war der Feind gekommen und hatte Unkraut unter den Weizen gesäet, d. h., er hatte unter das reine Wort Gottes Menschenfündlein und Menschensatzungen gestreut. Da war denn die große Streitfrage die, ob, wie Luther mit bewunderungswürdiger Thatkraft verlangte, dieses Unkraut ohne Gnade und Barmherzigkeit mit allen seinen letzten Wurzelfasern ausgerottet werden sollte, damit allein Jesu Weizen auf dem Ackerfelde der Kirche bliebe, oder ob das Unkraut als gleichberechtigt in und neben dem Weizen belassen werden sollte. Wenn also auch bei solcher Sachlage für Luther die unmittelbare Veranlassung fehlte, die Theorie von der Inspiration ganz von Neuem aufzubauen, so ist es doch für jeden Kenner von Luthers Schriften über jeden Zweifel erhaben, daß seit den Tagen der Apostel kein Gottesmann die Majestät des Wortes Gottes so voll und ganz gezeigt und dadurch dem hohen Artikel von der Theopneustie so gewaltige Dienste geleistet hat, wie Luther, wenn diese Dienste auch zum Theil mittelbare waren.

Luther war zunächst der schriftkundigste Theologe, den es seit St. Pauli Märtyrertode überhaupt gegeben hat. Wohl haben auch viele der Väter eine sehr umfassende Schriftkunde besessen, unter den Griechen Athanasios und die Kappadoker und, in diesem Stück ihnen völlig ebenbürtig, Johannes Chrysostomos, unter den Lateinern Hilarius, Augustin und Gregor der Große. Sie waren desjenigen Schriftgrundes, auf welchem die Artikel ruhten, die der HErr ihrer besonderen Pflege übertragen, völlig kundig. Athanasios beherrschte mit großartiger Meisterschaft die für den Aufbau der Homousie des Sohnes wesentlichen Schriftzeugnisse nach Weissagung und Erfüllung, Basileios die für die Pneumatologie maßgebenden, Augustin die anthropologischen. In den übrigen Artikeln der Heilslehre, die ihrer besonderen Lebensaufgabe ferner lagen, haben sie weder mit gleichem Eifer gesucht, noch mit gleichem Erfolge gefunden, wie Luther. So allein ist es ja zu erklären, daß der Artikel, mit dem die Kirche steht und

fällt, der hohe Artikel von der Rechtfertigung, den doch der HErr Jesus selber im Evangelium vom Pharisäer und Zöllner, vom Schuldknecht und von den Arbeitern im Weinberge und in dem Schriftabschnitt vom verlorenen Sohne klar bezeugt, den doch St. Paulus im Römer- und Galaterbriefe mit höchster Schwungkraft treibt, in seiner ganzen Fülle erst im 16. Jahrhundert durch Luther gefunden worden ist, und daß die soteriologischen Fehlgriffe, die der große Augustin gethan, erst so spät ihre schriftgemäße Correctur gefunden. Anders bei Luther. Er hatte, ehe er öffentlich auftrat, ein volles Jahrzehnt seines Lebens dem *ἐρευνᾶν τὰς γραφάς* gewidmet, von 1507, seiner ersten Begegnung mit Staupitz, bis 1517. Von seinem 24. bis zu seinem 34. Jahre hatte er still zu Jesu Füßen gesessen und seiner Rede zugehört, und da er gesucht hatte nicht nur mit einem nach Erkenntniß dürstenden Kopfe, sondern vor allen Dingen mit einem nach Versöhnung hungrigen Herzen, so hatte er auch gefunden. Es tritt uns Luthers Schriftmächtigkeit in allen seinen Schriften gleichmäßig entgegen, auch in allen seinen Predigten, ja wir möchten darin den charakteristischen Hauptunterschied zwischen der lutherischen und der späteren pietistischen Predigtweise sehen, daß die letztere vorzugsweis diejenigen Theile der Schrift treibt, die vom Durchbruch der Gnade handeln, während Luther die großen Thaten Gottes in ihrer Ganzheit und Fülle bezeugt. Geht er auch immer und überall von dem sola fide aus, so ist dieser Artikel doch die Centralsonne, die ihre Strahlen eben in die ganze Schrift fallen läßt. Darum gelingt es Luthern auch, derjenigen Predigt, die als die erste in der Kirche Christi an ihrem Geburtstage gehalten worden ist, und deren schlechthinnige Urbildlichkeit daraus stammt, daß hier der eigentliche Festprediger Gott der heilige Geist gewesen, ich meine der Pfingstpredigt, mit seiner Predigt so nahe zu kommen, wie kein uns bekannter Gottesmann. Es kommen wirklich in Luthers Verkündigung die *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* in ihrer heiligen Totalität zu ihrem vollen Rechte.

Luther war der schriftmächtigste Theologe aller Zeiten. Es hat nie ein Gottesmann der Schrift so bis in ihre geheimsten Tiefen und bis auf den Grund gesehen, wie Luther. Er hatte darum eine so wunderbare tiefe Erkenntniß, weil er an dem

Worte Gottes aus der Seelenangst der Hölle zur Seligkeit des Kindes Gottes emporgestiegen war, weil er die unbedingte Wahrheit der Schrift an seiner eigenen Seele erfahren hatte. Seine Exegese war nicht die Frucht des Studiums allein, sondern sie war vor Allem der Summenausdruck seiner innersten Lebenserfahrungen. Uebrigens war sich Luther dessen vollbewußt, daß ihm der HErr das Verständniß der Tiefen der Schrift erschlossen hatte. Er spricht das am Entschiedensten aus gegen Erasmus[1]): „und ob ich wohl alber bin mit Reden, so bin ich durch Gottes Gnade nicht alber in dem Erkäntnis und dieweil mir Gott je aus unaussprechlicher Gnade Christum hat zu erkennen gegeben, so muß ich je meinem Gott danken und muß mich frei rühmen, wie St. Paulus II. Korinth. 11, daß ich die Erkäntnis habe, die ich noch an Erasmo nicht sehe.“ Es war eine Stunde großartiger Entscheidung in der Reformationszeit, als Luther sein: de servo arbitrio wider Erasmum schleuderte. Der kluge Erasmus hatte ja, als er dem Drängen seiner Gönner, wider Luthern zu schreiben, nicht länger widerstehen konnte, nicht eine Frage aufgegriffen, in welcher er etliche von den äußern, früher auch von ihm gegeißelten Mißbräuchen Roms hätte vertheidigen müssen, sondern die Frage hatte er erwählt, in welcher er sicher sein konnte, alle nicht von Grund aus Bekehrten auf seiner Seite zu haben. Er tritt als Anwalt des römischen Semipelagianismus auf, und weil dieser nicht nur eine irrthümliche Geistesrichtung, nicht nur eine Häresie ist, die ursprünglich aus einem Verfehlen des Intellectes stammt, sondern weil er einfach die Theologie des natürlichen Menschen ist, so war dieser Angriff auf die Reformation so furchtbar gefährlich. — Da stellt sich Luther durchaus auf die Höhe der Situation. Er faßt den Gegensatz zwischen sich und Erasmus in der Tiefe. Ob Natur oder Gnade, ob Vernunft oder Offenbarung, ob Gottes Wort ein anatomisches Präparat für den souverainen Menschengeist oder ob der Menschengeist ein Gefäß des souverainen Wortes Gottes sein sollte, das war die Frage.

---

[1]) Luther: Daß der freie Wille nichts sei, wider Erasmum Roterod. Altenburger Ausgabe Tom. III. pag. 161 b.

§ 2.

Die Souverainität der Schrift.

Sie zu bezeugen hielt Luther für eine seiner vornehmsten Lebensaufgaben[1]): „Diese Kaiserin (die Schrift) soll herrschen und regieren und alle Andern, sie heißen, wie sie auch wollen, ihr unterthan und gehorsam sein, sollen nicht ihre Meister und Richter, sondern nur allein schlechte Zeugen, Schüler und Bekenner sein, es sei gleich der Papst, Luther, Augustinus, Paulus, oder ein Engel vom Himmel herab," und weil denn Luther die Schrift ganz Kaiserin sein ließ und ihr allein demüthig lauschte, darum erschlossen sich ihm auch die geheimsten Tiefen der Schrift, darum wußte er, daß seine Erkenntniß der des Erasmus hoch überlegen sei, darum durfte er als rechter Theologe von Gottes Gnaden, als rechter *θεοδίδακτος* dem von äußerem Ruhmesglanz umstrahlten Haupte des Humanismus kühn und siegesgewiß den Fehdehandschuh hinwerfen. Heraus aus dem Bewußtsein, daß er das Wort Gottes wirklich gründlich verstehe, wie keiner seiner Zeitgenossen, durfte er das von ihm verkündigte Evangelium getrost sein Evangelium nennen[2]): „sondern mein Evangelium lasse immer mehr und mehr zunehmen." Darum hat Luther auch da, wo er bei seiner Bibelübersetzung nicht absolut wörtlich übersetzt hat, niemals sachlich fehlgegriffen, weil in jedem Falle der von ihm ausgedrückte Gedanke ein streng biblischer war. Nach unsrer persönlichen Ueberzeugung hat Luther sogar in allen strittigen Stellen den innersten Gottesgedanken, der an diesen Stellen zum Ausdruck kommen soll, völlig richtig in guter deutscher Sprache ausgedrückt, aber auch, wer darin anderer Meinung ist, wer wirklich meint, es stehe im Urtext ein anderer Gedanke, wird, wenn anders er unbefangen prüft, einräumen müssen, daß der wunderbar bibelfeste Luther, dessen herrlicher Geist und dessen reiche Seele nur im Worte Gottes lebte, und der gar nicht mehr anders, als bibeltreu denken konnte, auch wo er nicht wort-

[1]) Luther: Galaterbrief. Altenb. Ausgabe. Tom. VI, pag. 556a zu Galater 1, 8.

[2]) Luther: Ermahnung zum Frieden auff Bauerschafft in XII Artikel gefaßt. Tom. III, pag. 119b.

gemäß, so doch immer schriftgemäß übersetzt hat. Darum haben wir uns niemals innerlich dazu verstehen können, die Nothwendigkeit einer Revision von Luthers Bibelübersetzung anzuerkennen.

Es würde nach unserer Meinung vollständig genügen, wenn bei nicht ganz wörtlich übersetzten Stellen der Prediger, nachdem er den Luthertext vorgelesen, dann bei der Auslegung die wörtliche Uebersetzung sagte und verwendete. Darum studiren ja unsere Theologen den Urtext. Darum treiben sie ja die Sprachen. Darum dringt ja Luther mit ganzer Energie auf das Studium der Sprachen[1]): „So lieb nu als uns das Evangelium ist, so hart lasset uns über die Sprachen halten," so sagt er in derjenigen Schrift, durch die er der Vater der deutschen Schule geworden ist, und an einer andern Stelle derselben Schrift[2]): „Und lasset uns das gesagt sein, daß wir das Evangelium nicht wohl werden erhalten ohne die Sprachen. Die Sprachen sind die Scheide, darinnen das Messer des Geistes steckt, sie sind der Schrein, darinnen man dies Kleinod trägt." Wenn in Luthers Sinne unsere Gelehrtenschulen dafür sorgen, daß die jungen Theologen diese Scheide und diesen Schrein wirklich als Ausstattung mit bekommen, und wenn unsere Hochschulen dann dafür sorgen, daß unsere Theologen nicht nur um das Heiligthum herum müde gemacht, sondern auch in das Allerheiligste wirklich eingeführt werden, dann wird ein Pastorengeschlecht erwachsen, welches in den verhältnißmäßig sehr wenigen Punkten, bei denen eine wörtlichere Uebersetzung aus dem Urtext sachlich wünschenswerth ist, dieselbe in der Predigt selbst giebt.[3])

---

[1]) Luther: An die Rathsherrn aller Städte in Deutschland u. s. w. Tom. II, pag. 808b.

[2]) Luther: Ibidem pag. 809b.

[3]) Es will uns scheinen, als hätte der HErr selbst zu Gunsten des Luthertextes dadurch entschieden, daß er allen neueren Uebersetzungen, die mit dem Anspruch aufgetreten sind, an die Stelle des Luthertextes zu treten, seinen Segen entzogen hat. Wir kennen keine, die sich nach Tiefe und Höhe mit der lutherischen irgend vergleichen ließe. Wir nehmen hier auch die revidirte Bibel unserer Tage nicht aus, zumal ihr die Fußspuren des Modernismus ziemlich deutlich aufgeprägt sind. Sollte diese Uebersetzung zum gottesdienstlichen Gebrauch empfohlen oder gar angeordnet werden,

§ 3.

Luthers Inspirationslehre selbst.

Wenn es auch, wie wir bereits hervorgehoben, außerhalb des unmittelbaren Berufes Luthers lag, die Theopneustie der Schrift an sich systematisch geschlossen zu vertheidigen, so hat er doch eine Fülle von tief einschneidenden Beiträgen zur theologischen Beleuchtung dieses Grundartikels geliefert. War er doch hierzu befähigt, wie kein Anderer. Er war unter den Reformatoren der eigentlich schöpferische Theologe, das dogmatische Ingenium, der großartigste Systematiker. Man ist vielfach geneigt, aus der Thatsache, daß es Melanchthon war, der die erste evangelische Dogmatik in seinen loci geschrieben hat, den Schluß zu ziehen, als sei M. Philippus der charismatische Dogmatiker, der Systematiker im vornehmsten Sinne des Reformationszeitalters. Dieser Schluß ist unberechtigt. Wohl war Melanchthon der große Taktiker, der Methodologe, aber als Systematiker war er nur ein hervorragendes Talent, kein sprudelndes Genie. Was die Loci, was die Invariata an köstlich geschlossener dogmatischer Arbeit enthalten, kommt inhaltlich auf Luthers Rechnung. Die Loci sind entstanden in der Zeit, in welcher sich Melanchthon noch ganz hineintauchte in Luthers Geist, die Invariata aber ruht bezüglich ihres dogmatischen Baues durchaus auf den Schwabacher und Torgauer Artikeln, den genialen Geisteskindern Luthers. Auch hier war der Bergmannssohn ganz Bergmann und der Waffenschmidtssohn eben nur Waffenschmidt. In dem Augenblick, wo Melanchthon, das Talent, von Luther, dem Genie, als Theologe sich innerlich zu lösen anfing, fiel er aus der strengen

---

so würde ein gut Theil der Gemeinden, und zwar die beste, hiergegen entschieden Widerspruch erheben. Es heißt Luthers einzigartigen Beruf zum Bibelübersetzer verkennen, wenn sich eine Commission erkühnt, an seine Stelle zu treten. Nachdem sich einmal der HErr Luthern zum Herold seines Wortes für die deutsche Zunge erwählt, gilt von dessen Uebersetzung: Ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισε, σὺ μὴ κοίνου. Wir sind darauf gefaßt, daß unser Urtheil über die revidirte Bibel auf den allerschärfsten Widerspruch stoßen wird. Es dennoch nicht zurück zu halten, war uns Gewissenssache. Haben doch auch Kliefoth und Luthardt ihre warnende Stimme bereits erhoben, und Viele werden sie noch erheben.

dogmatischen Geschlossenheit seiner Arbeit heraus und trug in der Variata sowohl in der Lehre von der Eucharistie, als auch in der dem natürlichen Menschen zugesprochenen facultas se applicandi ad gratiam, seine eigenen Gedanken in die evangelische Heilslehre hinein, die in dem System derselben den unsäglich störenden Eindruck fremder Körper machen. Ist aber Luther dasjenige Rüstzeug, dem so recht eigentlich der Beruf zu Theil geworden, das Ganze der evangelischen Heilslehre aus den Tiefen der heiligen Schrift wieder zu heben und sie so zu reformiren, d. h. zurückzubilden zu ihrer apostolischen Herrlichkeit, so dürfen wir von vornherein mit Bestimmtheit erwarten, er müsse auch für das theopneustische Geheimniß inhaltlich Dienste ersten Ranges reichlich geleistet haben. Dem ist in der That so. Es kommt in Luthers theologischer Gesammtarbeit der hohe Artikel von der Inspiration wahrlich nicht zu kurz, und wenn man nur ehrlich die Goldkörner sammelt, die in Luthers Schriften nach dieser Richtung hin zerstreut sind, so wird man finden, daß die festgeschlossene Inspirationslehre der großen genuin-lutherischen Dogmatiker durchaus auf Luther ruht. Es war ein durchaus sprungloser Entwickelungsgang, ein herrliches Wachsen auf organischem Wege, die Inspirationslehre von Luther durch Aegidius Hunnius zu Gerhard, um dann bei Quenstedt sich zu krystallisiren.

Wir kommen nun zur Hauptfrage: Wer ist nach Luthers Theologie der eigentliche Autor des geschriebenen Wortes Gottes?

Wir antworten unbedenklich: Gott der heilige Geist ist es. Luther nennt die Bibel[1]): „des heiligen Geistes Buch." Luther erklärt Joh. 6, 63: τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν einfach kurz dahin[2]): „der heilige Geist hat's gesagt." Er sagt wider Erasmum[3]): „denn Alles, was geschrieben ist, ist zu unserer Lehre und Ermahnung geschrieben, und alle Schrift ist vom heiligen Geiste eingegeben." Daß ihm aber auch das Alte Testament von gleicher theopneustischer Würde war, erfahren wir deutlich daraus, daß er die Genesis ausdrücklich[4]) „Reden

[1]) Luther: Predigten. Erlanger Ausgabe, 1826. Band VI, pag. 470.

[2]) Luther: Auslegung VI. Cap. Joh. Tom. V, pag. 692.

[3]) Luther: Daß der freie Wille Nichts sei. Tom. III, pag. 166b.

[4]) Luther: Auslegung I. Cap. Joh. Tom. VI, pag. 1126.

des heiligen Geistes aus Mose genommen" nennt. Er braucht diese Wendung bei der Auslegung des I. Cap. Johannis, und es leuchtet ja ein, daß sich der heilige Geist im Prooimion des vierten Evangeliums nur darum an die Genesis anschließen konnte, ohne seiner Gottesmajestät etwas zu vergeben, weil, was in der Genesis geschrieben steht, eben auch Reden des heiligen Geistes sind. Sagt doch Luther in der Predigt über Gen. 22, 18, die eine seiner geistesmächtigsten Predigten ist, in einer tiefen Entwickelung die Keime der Trinitätslehre zeigend und aus der Unterscheidung zwischen: ich und „deinem Samen" den Vater und den Sohn definirend, dann wörtlich[1]): „Wo nun die zwo Personen sind, da ist auch die dritte, als der heilige Geist, der nur solches durch den Engel zu Abraham mündlich gesagt, aber durch Mosen hat schreiben lassen." Woher also stammt nach Luthers Zeugniß Gen. 22, 18, also derjenige Kernspruch, der in jedem rechtschaffenen Religionsunterricht auswendig gelernt wird? Weder von den Engeln, noch von Mose. Der Engel hat ihn nur zuerst mündlich bestellt, und Mose hat ihn nach dem Dictat, das ihm geworden, niedergeschrieben. Der, der es dem Engel in den Mund gelegt und dem Mose in die Feder dictirt, ist der heilige Geist. Ein nicht minder starkes Zeugniß für die theopneustische Majestät der Schrift findet sich in der Predigt auf die Quasimodogeniti-Epistel. Da sagt Luther[2]): „So der Mensch das Wort des Evangelii höret von Christo, welches nicht aus menschlichem Verstande und Willen, sondern durch den heiligen Geist offenbaret und geprediget wird." Hier ist uns das Wichtigste die ausdrückliche Unterscheidung zwischen: geoffenbaret und gepredigt. Die Offenbarung allein könnte ja auch eine Arbeit des heiligen Geistes sein, nach welcher er Gottes Wort nur seinem Kern und Gehalte nach, etwa nur *κατὰ τὴν διάνοιαν* mittheilte; hat der heilige Geist aber auch gepredigt, so hat er eine Function geübt, die ihn zum Autor des Wortes auch *κατὰ τὸ ῥητόν* machte. Die Consequenz dieser absoluten Autorschaft ist, daß Gottes Wort nicht eine relative, sondern die absolute Wahrheit ist. Er sagt in der-

---

[1]) Luther: Predigten. Erlanger Ausgabe, Band XIX, pag. 22.
[2]) Luther: Predigten. Erlangen 1826. Band VIII, pag. 316.

selben Predigt[1]): „Das heißt je ein treffliches Zeugniß, das dir Gott selbst zeugt und zusagt und der heilige Geist dir bringet und offenbaret, welcher ja nicht lügen und trügen kann, sondern ewige unwandelbare Wahrheit ist." Hingerissen von der Majestät der Quasimodogeniti-Epistel, nennt er sie geradezu[2]): „des heiligen Geistes Sprache." Das ist Luthers Lehre über den Verfasser der heiligen Schrift. Seine sonstigen Gedanken zur Inspiration werden wir um des leichteren Zusammenhangs willen bei der Darstellung der Defensive Luthers gegen die Feinde des Wortes Gottes bringen. Nur einige der vornehmsten lassen wir hier gleich folgen.

Da muß uns denn zunächst Luthers großartige Anschauung über das Verhältniß von:

Buchstabe und Geist

eingehender beschäftigen. Sie hängt zusammen mit seiner Fassung des Verhältnisses beider Testamente zu einander. Von der mechanischen Auffassung, die in unsern Tagen so häufig begegnet und so schmerzlich berührt, nach welcher die beiden Testamente sich einfach chronologisch aneinanderreihen, konnte bei dem bibelfesten Luther, der des HErrn Jesu Lehre vom Alten Testamente kannte, nicht die Rede sein. Gegen jede solche bleiche Theorie war er geschützt. Er durfte aber vielmehr überraschend tiefe Blicke thun in die Beziehungen zwischen dem alten und neuen Bunde. Aegidius Hunnius sagt von diesem organischen Verhältniß tief und schön[3]): Nam ut vetus testamentum in novo completur et illustratur, sic novum in veteri, hoc est in Mose, psalmis et prophetis fundatum est, aber er hat damit nur feierlich bezeugt, was der Sache nach Luther unzählige Mal ausgesprochen. Letzterer hat sich niemals auf den Standpunkt zu stellen vermocht, als wäre die Inspiration, der wir das Alte Testament danken, etwa eine geringere, als die, aus welcher das Neue Testament entstammt, als wäre etwa die Inspiration des Alten Testamentes nur eine mittelbare, die des Neuen dagegen eine unmittelbare.

---

[1]) Luther: Dieselbe Predigt pag. 229.

[2]) Luther: Dieselbe Predigt pag. 217.

[3]) Aegidius Hunnius: de majestate indubitataque fide et certitudine sacrae scripturae. Wittenberg 1605. pag. 55.

Zu einer solchen Theorie konnte sich nimmermehr ein Theologe bekennen, dem Gott der heilige Geist wirklich die dritte Person der allerheiligsten Dreieinigkeit und wahrer Gott von Ewigkeit war. So wahr der Geist der creator spiritus ist, kanns eine Arbeit nur eine schöpferische sein. Was er schafft, kann nur für die Ewigkeit sein, und wenn die Gottesgedanken des heiligen Geistes im Alten Testament in heilige Nebel gehüllt scheinen, und wenn seine Ewigkeitsgedanken gleichsam verschleiert sind, so wird dadurch nicht ihr absoluter Charakter in Frage gestellt, sondern es fehlte eben noch der Schlüssel zu diesem ewigen Gedanken. Es ist nur, um an das bekannte geistvolle Wort anzuklingen, ein latere, auf welches im Neuen Testament das patere folgt. Wenn der alte Bund der Schatten der zukünftigen Herrlichkeit ist, so ist er das nicht nach Seiten seines objectiven Gehaltes, sondern nur nach Seiten des subjectiven Verständnisses dieses Gehaltes.

Luther ist auf das Verhältniß von Buchstabe und Geist genau eingegangen in einer bereits 1521 herausgegebenen Schrift: Antwort auf das überchristliche Buch Bocks Emsers zu Leipzig. Hier hat er auf Grund von II. Korinth. 3 es ausgesprochen[1]): „Hier sehen wir klar, daß St. Paulus zwo Tafeln nennt und zwo Predigten. Mosis Tafeln waren steinern, da das Gesetz eingeschrieben ist mit Gottes Fingern (Exod. 20); Christus Tafeln, oder, wie er hier sagt: Christus Briefe sind der Christen Herzen, in welche nicht Buchstaben wie in Mosis Tafeln, sondern der Geist Gottes geschrieben ist durch des Evangelii Predigt und Apostelamt.“ Nicht die objective theopneustische Höhe beider Tafeln also ist eine verschiedene, denn es sind ja auch Mosis Tafeln inspirirt, sie sind ja geschrieben von Gottes Finger, sondern was das Subject unter dem alten Bunde fand, war etwas unendlich Geringeres. Es waren nur Buchstaben, freilich solche Buchstaben, die, wie sie aus dem heiligen Geiste herausgeboren sind, natürlich auch den heiligen Geist in sich bergen, aber eben noch verborgen. Die Geistesschätze der Buchstaben müssen erst geweckt werden. Nun kann aber Geist nur durch Geist geweckt werden, also auch der heilige Geist nur durch den heiligen Geist.

[1]) Luther: Antwort auf das überchristliche Buch Bocks Emsers in Leipzig. 1521. Tom. I, pag. 578.

Weil aber nur die Glieder des neuen Bundes, da sie Christi Tafeln und Christi Brief sind, in welche der Geist Gottes geschrieben ist, den Geist wirklich haben, so können auch sie allein, wenn sie an den Buchstaben anschlagen, in dem Buchstaben Geist und Leben finden, den andern bleibt der Buchstabe eben Buchstabe und nichts als Buchstabe. Doch aber auf der andern Seite ist auch bei den rechten Christen der Geist Gottes an des Evangelii Predigt gebunden, also da diese Predigt in Buchstaben gefaßt ist, doch eben an den Buchstaben. Es ergiebt sich hieraus eine doppelte heilige Loosung:

1) Weder Buchstabe ohne Geist,

2) Noch Geist ohne Buchstabe,

sondern der Geist in Buchstaben gefaßt und der Buchstabe vom Geiste sprühend, wenn ein geistlicher Mensch an ihn herantritt. Daß wir das vorhin angezogene Lutherwort richtig gefaßt, erhellt, wenn wir seinen Fortgang betrachten. Luther sagt[1]): „Denn der Buchstabe ist nichts Anderes, denn das göttliche Gesetz oder Gebot, welches im Alten Testament durch Mosen gegeben und durch Aarons Priesterthum gepredigt und gelehret ist," und auch dieses an sich Herrliche, das aus Gott stammt, „bleibt Buchstabe, giebt auch Nichts mehr, denn es wird kein Mensch besser von dem Gesetz, sondern nur ärger, dieweil das Gesetz nicht hilft noch Gnade giebt, sondern nur gebeut und fordert."

Das Alte Testament findet eben überall den alten Menschen vor, den Menschen ohne den heiligen Geist. Anders das Neue Testament. Das giebt den Geist und in dem Geist die Gnade, denn es schafft einen neuen Menschen, und der neue Mensch ist eben ein geistlicher Mensch. Darum sagt Luther von dem Geiste des Neuen Testamentes[2]): „Diesen Geist kann man in keine Buchstaben fassen, lässet sich nicht schreiben mit Dinten in Stein und Bücher, wie das Gesetz sich fassen läßt, sondern wird nur in das Herz geschrieben und ist eine lebendige Schrift des heiligen Geistes ohne alle Mittel."[3])

---

[1]) Luther: Ibidem.

[2]) Luther: Ibidem.

[3]) Melanchthon hat Loci XVII, pag. 137—139 de spiritu et litera, auch dies Verhältniß einer außerordentlich gründlichen Untersuchung unter-

Wenn aber ins Besondere das Verhältniß zwischen Buchstabe und Geist sich darstellt in der Verhältnißstellung der beiden Testamente zu einander, so gilt es doch auch verallgemeinert von der Schrift überhaupt. Sie ist nur Buchstabe, wenn der, der an sie herantritt, nicht den Geist hat. Es ist dies ja der echt biblische Gedanke, der seinen festen Grund in I. Joh. 5, 6b hat: *καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.* Zwar dieses Wort selbst hat Luther niemals direct ausgelegt, auch an der Stelle nicht, an welcher er I. Joh. 5, 6a in tiefeingehender Weise exegesirt. Es geschieht dies in der Taufpredigt, die er Freitag nach Ostern 1541 dem neugeborenen Prinzen Johann von Anhalt gehalten.[1]) Hier lag die zweite Hälfte von V. 6 seiner besondern Aufgabe ferner, aber gelebt haben muß in ihm das gewaltige Wort, nach welchem die innere Bezeugung des heiligen Geistes im Herzen zum Ausleger desselben heiligen Geistes im Worte wird.

Uebrigens hat Luther durch seine Theorie, daß nur der geistliche Mensch hinter dem Buchstaben den Geist finden kann, nicht etwa eine Selecta, eine Perfectenklasse unter den Christen schaffen wollen, sondern er wollte durch diesen Satz allen wahren Christen den vollen Zugang zu allen Gnadenschätzen des Wortes eröffnen. Schon in der Schrift, die er 1520, also in der Morgenfrühe der Reformation geschrieben, ruft er dem Adel deutscher Nation zu[2]): „Denn alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes.“ Es ist dies eins der großen Loosungsworte gewesen, welche zündend ins deutsche Volk hineingeschlagen und unter dessen mächtigem Einfluß Roms Ketten gesprungen sind. Es war ja durch diesen Satz dem römischen Priesterstande gegenüber

zogen. Er hält sich im Wesentlichen in den Gleisen der Gedanken Luthers, ohne sie durchweg in ihrer vollen Höhe zu erreichen. Was man über das Verhältniß der Theologie dieser beiden Gottesmänner in genere sagen muß, das gilt von dem Locus de spiritu et litera in specie. Es ist im Wesentlichen dieselbe Theologie, aber doch so, daß Luther der legitime Vertreter einer evangelisch verklärten Mystik, Melanchthon dagegen der legitime Vertreter einer evangelisch geläuterten Scholastik ist.

[1]) Luther: Tom. VII, pag. 441 b.

[2]) Luther: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Tom. I, pag. 482 a.

die Lehre vom allgemeinen Priesterthum der Gläubigen feierlich verkündet, die Lehre, welche in I. Petri 2, 9 ihren festen, biblischen Fundort hat, einem Schriftwort, welches Luther im Ganzen sechzehn Mal[1]) in seinen Schriften erwähnt hat, und auf welches er wiederholt tief eingegangen ist. Ist aber nur den Gläubigen, weil nur sie den heiligen Geist haben, der Zugang zu Gottes Wort grundsätzlich offen, so müssen doch auch sie immer wieder sich mit dem heiligen Geiste ausrüsten lassen, ehe sie an die Schrift herantreten.[2]) „Denn es mag Niemand Gott und Gottes Wort recht verstehen, er hab's denn ohne Mittel von dem heiligen Geist," sagt Luther.

Aus dem Bisherigen wird es uns jetzt verständlich sein, was es heiße, wenn Luther von einer doppelten Klarheit des Wortes Gottes redet, zuerst von derjenigen, welche die Schrift kraft ihrer theopneustischen Natur an sich und in sich selber hat, und dann von einem Abglanz dieser Klarheit, der in unser Herz fällt. Von letzterer sagt er[3]): „Die andere ist inwendig im Herzen, daß einer die geistlichen Sachen und Ding, so die Schrift vorhält, erkenne und verstehe. Und so Du von derselbigen redest, so ist kein Mensch auf Erden, der das geringste Titel von der Schrift verstehet oder siehet, ohne diejenigen, so Gottes Geist haben." Es kann also ein gelehrter Doctor in Wahrheit von der Schrift Nichts verstehen, und wiederum kann das ärmste Mütterlein bis in die tiefsten Gründe der Schrift sehen. So wird es sein, wenn der Erstere den heiligen Geist nicht hat, die Zweite ihn hat.

In derselben Schrift Luthers findet sich noch ein anderes hochwichtiges Wort zur Sache. Kraft der durch den heiligen Geist im Herzen vermittelten vollen Erkenntniß des Wortes Gottes eignet den wirklich gläubigen, geisterfüllten Christen auch ein völlig sicheres Urtheil über die Schrift[4]): „Für das Erste (werden die Geister) geprüft durch ein innerlich Urtheil, da ein jeder Christ durch den heiligen Geist und Gottes Gnade für sich und sein Ge-

[1]) Luther: Registerband pag. 462.

[2]) Luther: Auslegung des Magnificat. Tom. I, pag. 756. Wir machen bei dieser Gelegenheit auf diese herrliche Schrift besonders aufmerksam.

[3]) Luther: Daß der freie Wille Nichts sei. Tom. III, pag. 167b.

[4]) Luther: Ibidem pag. 193b.

wissen so erleuchtet ist, daß er aufs allergewisseste schließen und urtheilen kann von allen Lehren. Darum sagt der Apostel I. Korinth. 2: Ein geistlich Mensch urtheilt Alles." Wir sehen, es ist die nothwendige Schlußfolgerung der klaren und festen Stellung Luthers zu den beiden hohen Artikeln von der Sünde und von der Gnade, daß er mit derselben heiligen Entschiedenheit dem natürlichen Menschen Alles nimmt und abspricht, mit der er dem neuen Menschen Alles giebt und zuspricht.

Aus den eben entwickelten Gedanken Luthers über die Inspiration lassen sich folgende Sätze entwickeln, die, wenn sie auch der Reformator in dieser Form nicht direct ausgesprochen hat, doch in seinem Gedankengange liegen.

1) Der heilige Geist thront in der Schrift und wohnt in den Herzen der Gläubigen.

2) Zwei Geistesströme begegnen sich bei der Arbeit am Wort. Der eine Strom geht aus von dem theopneustischen Worte, der andere von dem pneumatophoren Herzen.

3) Der erste Strom wirkt productiv, der zweite ist receptiv.

4) Der erste Strom ist eine *πρόςπνοια* des aus dem Worte Gottes ausströmenden Geistes, der zweite eine *συμπάθεια*, welche der im Herzen wohnende Geist ihm entgegenbringt.

Wir stellen diese kurzen Sätze als Thesen hin, ohne auf sie näher einzugehen. Wir beklagen es, daß gerade diejenige Seite von Luthers Inspirationslehre, in welcher er das Zusammenwirken zwischen dem in der Schrift thronenden und dem im Herzen wohnenden heiligen Geiste mit großer Kraft betont, für die Theologie überhaupt und für die Lehre von der Theopneustie ins Besondere nicht mehr nutzbar gemacht worden ist. Es würden sich daraus außerordentlich fruchtbare Gedanken organisch haben ableiten lassen. Wir möchten in aller Bescheidenheit auf diese Schätze lutherischer Theologie hingewiesen haben und würden uns herzlich und völlig neidlos freuen, wenn es andern Federn gelänge, die hier noch ungehobenen Lutherschätze besser zu heben, als es uns gelungen sein mag. Der Gewinn für die Theologie wäre ein sehr großer. Wenn auch nur der eine Grundgedanke Luthers, daß nur der pneumatische Mensch das Wort Gottes überhaupt versteht, wieder Gemeingut der gesammten Theologie,

die dem Glauben ähnlich sein will, würde, so wäre damit derjenigen Kritik der Schrift der Boden entzogen, die den Charakter der einzelnen kanonischen Schriften lediglich nach einer bestimmten Quantität äußerer Momente zu definiren wagt, ohne der innern Bezeugung, die oft ganz bestimmt nach der entgegengesetzten Seite weist, die gebührende Beachtung zu schenken. Es würde dann nicht mehr so leicht, wie jetzt, an junge akademische Lehrer die Versuchung herantreten, sich am Kanon die Sporen zu verdienen dadurch, daß sie es wagen, auf Grund einer zufälligen Pluralität von äußeren Zeugnissen irgend einen Brief dem Apostel St. Paulus abzusprechen, dem nicht nur inhaltlich der theopneustische Charakter klar aufgeprägt ist, sondern der auch den Stempel paulinischer Geistesrichtung innerlich so bestimmt an sich trägt, daß man es ihm abfühlen muß, wenn man will, das Gefäß, in welches der heilige Geist diese Epistel hineingeschüttet, sei eben Paulus gewesen.

Wir möchten diesen Paragraphen mit einem frommen Wunsche schließen. Das Lutherjahr 1883 hat zu vielfachen Lutherstudien angeregt. Die Archive werden fleißig durchforscht nach ungedruckten Lutherfunden. Niemand kann sich über diesen Eifer herzlicher mitfreuen, als wir. Es muß aber durchaus mit dieser peripherischen Lutherforschung Hand in Hand gehen eine centrale. Die evangelische Theologie als solche muß sich wieder einleben in Luthers Theologie. Sie ist der Canal gewesen, durch welchen das lebendige Wasser aus dem Quell unser Volk verjüngt hat im 16. Jahrhundert. Sie hat an ihrer Kraft Nichts verloren.

---

§ 4.

Luther und der Kanon. Die scheinbare Inconsequenz.

Ehe wir dazu übergehen, die Folgerungen zu schildern, die Luther aus seiner realistischen Stellung zum inspirirten Wort in großartiger Defensive für die Alleinherrschaft der Schrift gezogen, müssen wir einem Einwande begegnen, der häufig gemacht wird. Die liberale Theologie, besonders die moderne Kritik, liebt es ja bekanntlich, Luthern als einen Vorläufer der Kritik des Kanon für sich in Anspruch zu nehmen und stützt sich für diese Reclame

vorwiegend auf Luthers Urtheile über den Jakobusbrief. Es wird daher unsere Aufgabe sein, zunächst aus Luthers Schriften zur Jakobusfrage den Thatbestand festzustellen. Wir bemerken vorweg, daß auch nach unserer Meinung Luther den Jakobusbrief unterschätzt und in dieser Frage wirklich geirrt hat. Nicht also darum lassen wir die nachstehende Untersuchung folgen, als wollten wir für Luthers Wägung des Jakobusbriefes Partei ergreifen, sondern darum nur, um sein Urtheil quellengemäß abzugrenzen, auf das richtige Maß zurückzuführen und gegen Mißbrauch zu sichern. Es sind uns in Luthers Schriften vier Stellen begegnet, in denen sich ein Urtheil über den Jakobusbrief findet. Verhältnißmäßig am mildesten ist noch ein Ausspruch in der Predigt über Galat. 4, 1—8 auf den Sonntag nach dem Christtage, weil hier Jak. 2, 26 nur als leicht mißverständlich hingestellt wird[1]): „welchen Spruch, dieweil sie ihn nicht recht verstehet, achtet sie den Glauben gering." Viel schärfer ist schon das, was Luther als Vorbemerkung zu der Predigt über Jak. 1, 16—21 auf den Sonntag Cantate sagt[2]): „Weil aber von Alters her auf diesen Sonntag ist gelesen worden die Epistel Jak. Cap. 1, welche auch eine gute Lehre und Vermahnung ist, wollen wir dieselbe für die, so sie auch halten wollen, auch lassen mitlaufen und etwas davon sagen, damit nicht dafür gehalten werde, als wollten wir sie gar verwerfen, wiewohl die Epistel nicht von einem Apostel geschrieben, noch allenthalben der rechten apostolischen Art und Schlages und der reinen Lehre nicht ganz gemäß ist." Freilich hat Luther, als er nun wirklich über diese Epistel predigte, an sich erfahren müssen, welch ein mächtiges Gotteswort er unter seinen Füßen hatte. Es ist eine geistgesalbte, den übrigen Lutherpredigten durchaus ebenbürtige Predigt, und wir bezeugen hier schon, daß Luther überhaupt in praxi den Jakobusbrief durchaus als ebenbürtigen Theil des Kanon behandelt und bei seiner Bibelübersetzung mit voller Hingebung auch an ihm gearbeitet hat. Die beiden bisher angezogenen Lutherworte über den Jakobusbrief werden an Schärfe und Herbigkeit noch weit

[1]) Luther: Predigten. Erlangen. Band VII, pag. 239.
[2]) Luther: Predigten, Band VIII, pag. 268.

überboten durch zwei andere, die überdies nicht in Predigten stehen, also nicht der Ausdruck eines unmittelbar aus dem Herzen quellenden Texteseindruckes sind, sondern in von vornherein für den Druck gearbeiteten theologischen Abhandlungen. Da lesen wir in der 1523 erschienenen Auslegung zum I. Petribriefe, übrigens einer Schrift von seltenem Reichthum und höchster Feinheit der theologischen Gedankenarbeit, das frappirende Urtheil[1]): „Denn wenn man will das Evangelium predigen, so muß es kurzum sein von der Auferstehung Christi. Wer das nicht predigt, der ist kein Apostel; denn das ist das Hauptstück unseres Glaubens, und das sind die rechtschaffenen edelsten Bücher, die solches am meisten lehren und treiben, wie oben gesagt ist. Darum kann man nicht spüren, daß die Epistel Jakobi keine rechte apostolische Epistel ist, denn es steht schier kein Buchstabe darinnen von solchen Dingen.“ Endlich sagt er in der 1524 erschienenen Schrift, welches die rechten und edelsten Bücher des neuen Testamentes sind[2]): „Summa St. Johannis Evangelium und seine erste Epistel, St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern und Ephesern, und St. Petri erste Epistel, das sind die Bücher, die Dir Christum zeigen und Alles lehren, was Dir zu wissen noth und selig ist, ob Du schon kein ander Buch noch Lehre nimmer sehest noch hörest. Darum ist St. Jakobs Epistel eine rechte strohene Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat.“ Lassen wir diese vier Aussprüche Luthers unbefangen auf uns wirken, so ergiebt sich uns aus ihnen wohl Folgendes:

1) Luther hat zwar gelegentlich seiner persönlichen Stellung wider den Jakobusbrief einen überaus energischen Ausdruck verliehen, aber er wollte seine Stellung Niemandem aufdrängen und hat nie daran gedacht, ein Verwerfungsurtheil der Theologie oder Kirche über ihn herbeizuführen.

2) Luther hat den Jakobusbrief niedrig geschätzt immer nur im Verhältniß zu denjenigen neutestamentlichen Schriften, die ihm als die Hauptbücher erschienen.

---

[1]) Luther: I. Petribrief Tom. II, pag. 409a.

[2]) Luther: Welches die rechten und edelsten Bücher sind. Tom. II, pag. 493a.

3) Sein abgünstiges Urtheil stammt daher, daß der Maßstab, mit dem er an die Schätzung des Briefes herantrat, das sola fide war; und weil er dies Kleinod, nach seiner Meinung, in ihm nicht klar bezeugt fand, so erfüllte ihn dies mit tiefem Mißtrauen gegen den ganzen Brief, dem er übrigens insofern Unrecht thut, als thatsächlich der Abstand zwischen der Jakobinischen und Paulinischen Rechtfertigungslehre viel weniger den Kern der Sache trifft, als er vielmehr auf dem verschiedenen Ausgangspunkt der Beweisführung Beider und aus der verschiedenen Stellung der Adressaten der Briefe zu dieser Frage sich erklärt.[1]) Hatte nun aber einmal Luther sein sola fide im Jakobusbriefe nicht klar bezeugt gefunden, so ergab sich die gegnerische Stellung zu dem Briefe für ihn aus der großartigen, gerade ihm gewordenen Mission an die Kirche Christi. Luthern hatte der HErr dazu berufen, das unter Roms Händen im Schutt vergrabene sola fide als evangelisches Panier hoch aufzupflanzen. Diese seine Mission behielt er unverrückt im Auge, was ihm auf dieser Linie entgegentrat, dagegen kämpfte er mit Heldenkraft an. In seinen Augen erschienen die kanonischen Bücher, welche die Rechtfertigung zu treiben die besondere Mission hatten, von einer wunderbaren Glorie umflossen, und diejenigen kanonischen Bücher, in welchen der heilige Geist nach der andern Eigenart der irdischen Schreiber mehr die Bezeugung der ethischen Herrlichkeit des Evangelii ausgeschüttet hatte, liefen Gefahr, als Bücher zweiten Ranges angesehen zu werden. Der einzige Fehler, der Luthern hierbei begegnet ist, war der, daß sich ihm das volle Verständniß für den gliedlichen Zusammenhang der einzelnen Theile des Kanons, der ein lebendiger Organismus ist, noch nicht erschlossen hatte. Der Organismus des Kanon hat viele Glieder, hohe und niedrigere, die Hände, die sich gen Himmel strecken, und die Füße,

[1]) Melanchthon: Loci, Berlin 1876, pag. 78 sagt mit Recht: De alia fide Paulus, de alia Jacobus loquitur. Jakobus rede von dem Glauben, wiefern er ein historisches Fürwahrhalten ist (constat fidem in eo loco Jacobi significare notitiam historiae), nicht von der fides im umfassenden Sinne. Er entwickele nur einen Theil des Begriffes fides (quare satis apparet, Jacobum non de integra causa disputare, sed de una parte concionatum esse, pag. 80 und 81.)

die auf der Erde wandeln; aber die Thatsache, daß alle diese Glieder, die hohen und die niedern, eben Glieder desselben heiligen Organismus sind, verleihen ihnen allen eine hohe Dignität. Gleicht der Römerbrief den gen Himmel gestreckten Händen, die nach dem Schatze der justificatio greifen, so gleicht der Jakobusbrief den Füßen, die auf dem schmalen Wege dem Kranze der sanctificatio nachjagen. Beide aber sind und bleiben doch unentbehrliche Glieder desselben kanonischen Leibes. Hätte Luther, der riesenhafte Dogmatiker, sich gegenüber Feinde gesehen, welche gegen den gliedlichen Organismus des Kanon sich gewendet, so würde er durch die Größe dieser Vertheidigungsarbeit auch in diesem Stück zur vollen Klarheit gekommen sein. Da aber die Feinde in Luthers Tagen ganz andere Stellungen berannten, so hatte er nie besondere Veranlassung, den Kanon als Ganzes auf seine organische Gliederung hin zu studiren. Seine Mission bestand eben darin, diejenigen kanonischen Bücher der Christenheit unbeschreiblich theuer zu machen, die der Schrein sind, in welchem die eigenthümlich evangelischen Kleinodien ruhen. Diejenigen Bücher aber, welche die ökumenisch-ethischen Schätze enthalten, voll zu rehabilitiren, das durfte er getrost Späteren überlassen.

4) An diesen Späteren hat es der HErr nicht fehlen lassen. Die geistesmächtige lutherische Orthodoxie hat sich in den isagogischen Fragen über den Jakobusbrief und in den verwandten über die Apokalypse von jedem jurare in verba magistri freigehalten. Nachdem das Kleinod des sola fide nicht mehr gefährdet sondern der sprudelnde Lebensquell der wiedergebornen evangelisch-christlichen Weltanschauung geworden war, wurden auch diejenigen Theile des Kanons, die vorzugsweis andere Artikel der heilsamen Lehre treiben, voll gewürdigt. Die Vertreter der Orthodoxie waren sich dabei bewußt, nur die inneren Folgerungen aus Luthers Prämissen über die Inspirationslehre zu ziehen. Ein irgend wie legitimes Recht, Luthern um seiner Stellung zum Jakobusbriefe willen als Gewährsmann für die moderne biblische Kritik heranzuziehen, haben unsere Kritiker nicht. Er selbst, der gewaltige Zeuge für die Herrlichkeit der Schrift, würde gegen jede These von irgend einer Ideen- und Interessengemeinschaft mit ihnen aufs feurigste Widerspruch erheben.

Kapitel II.

Luthers Kampf für die Schrift.

Die Disposition.

Luther hatte den von ihm wieder auf den Thron erhobenen Kernartikel von der alleinigen Autorität des geschriebenen Wortes Gottes zu vertheidigen gegen drei Feinde.

1) Gegen die römische Gleichstellung zwischen dem geschriebenen Worte Gottes mit dem mündlich tradirten. (Schrift oder Tradition.)

2) Gegen den Versuch der Schwarmgeister, neben, ja über die Schrift die innern Offenbarungen zu setzen. (Schrift und inneres Licht.)

3) Gegen den Versuch eines keimenden Rationalismus, die Vernunft als selbstständigen Erkenntnißquell neben die Schrift zu setzen. (Offenbarung und Vernunft.)

Hieraus ergeben sich mit Nothwendigkeit die folgenden drei Paragraphen:

§ 1.

Luthers Kampf gegen die Tradition.

In den Schmalkaldischen Artikeln sagt Luther[1]: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst Niemand, auch kein Engel.“ Dieser Ausspruch ist in seinem Zusammenhange zugleich polemisch gegen Augustin gerichtet, den Luther, so hoch er ihn an sich schätzte, doch auf seine Schriftgemäßheit hin controllirt. Das geschriebene Wort Gottes bedarf keiner Ergänzung durch die Tradition, weil es die ganze heilsame Lehre vollständig enthält[2]: „Alle Artikel des Glaubens sind in der heiligen Schrift verfaßt, daß gar ohne Noth ist, einige mehr zu stellen.“

Die Arbeit der Kirche an der theologischen Ausprägung der im Worte Gottes geoffenbarten Artikel darf niemals so getrieben

[1]) Luther: Schmalkaldische Artikel, Dresden 1598, pag. 138b. Wir werden alle Citate Luthers aus denjenigen Schriften, die zugleich symbolische Bücher sind, mit lateinischen Buchstaben drucken.

[2]) Luther: Altenburger Ausgabe, Tom. V, pag. 9.

werden, daß die Kirche die Herrin wird und die in der Schrift geoffenbarten Artikel zu Knechten werden, sondern sie muß sich so vollziehen, daß die Kirche der Schrift gegenüber die geringe Magd bleibt, die sie zu bewahren hat, wie[1]): „ein Knecht seines Herrn Siegel.“ Beugt sich doch unter die Autorität des geschriebenen Wortes, wenigstens negativ, selbst der Teufel[2]): „denn er kann Gottes Wort nicht hören und leiden und Gottes Wort ist nicht wie ein ander loses Geschwätze, wie von Dietrich von Bern etc. sondern wie St. Paulus Röm. 1 sagt: eine Kraft Gottes, die dem Teufel das gebrannte Leid anthut und uns aus der Massen stärket, tröstet und hilft.“

So tief hatte Luther der evangelischen Christenheit deutscher Zunge den königlichen Grundgedanken der Reformation: Schrift, nicht Tradition, aufgeprägt, daß er selbst in den XII Artikeln der Bauern eine hervorragende Stellung einnimmt. Gleich im I. Artikel, der von der Pfarrwahl handelt, heißt es[3]): „Derselbige erwählte Pfarrherr soll uns das heilige Evangelium lauter und klar predigen ohne allen menschlichen Zusatz,“ und im Artikel XII heißt es[4]): „Zum zwölften ist unser Beschluß und endliche Meinung, wenn einer oder mehr Artikel, als sie gestellt, so dem Worte Gottes nicht gemäß wären (als wir denn nicht vermeinen), dieselben Artikel, wo man uns aus dem Worte Gottes für unziemlich anzeigen, wollten wir davon abstehen, wenn man uns mit Grund der Schrift erkläret.“ Luthers Mitarbeiter sorgten auch in allen ihren Schriften und Predigten dafür, daß dieses große Princip den Gemeinden zum innerlichsten Bewußtsein komme[5]): „und das Allens, wie der heilige Paulus sagt, nach der Schrift, da wir abermals in die Schrift geweiset werden, ja auch keinen Artikel für einen Artikel des Glaubens annehmen sollen, so derselbe nicht in der Schrift gegründet,“ so sagt Fürst Georg von Anhalt in der Osterpredigt über Luk. 24, 13 ff.

[1]) Luther: Tom. V, pag. 9.

[2]) Luther: Katechismus major. Dresden 1598, pag. 475a.

[3]) Luther: Ermahnung zum Frieden auf Bauernschaft in XII Artikel gefaßt, Tom. III.

[4]) Luther: Ibidem.

[5]) Georg Fürst von Anhalt: Geistreiche Predigten. Hof 1741, p. 421.

und in derselben Predigt lesen wir wieder[1]): „so müssen wir uns an die göttliche Schrift halten und nicht unsrem selbst Gutdünken, sondern derselbigen folgen, an welcher unser lieber HErr Christus seine Kirche gebunden hat."

Es haben also die Verfasser des der Concordienformel angehängten katalogus testimoniorum durchaus in Luthers Sinne gesprochen[2]): „Diese Zeugnisse der alten Kirchenlerer, christlicher Leser, sind nicht der Meinung hierher gesetzt worden, dass unser christlicher Glaube auf Ansehn der Menschen gegründet sei, denn der wahrhaftig selig machende Glaube auf keines alten und neuen Kirchenlerers, sondern einzig und allein auf Gottes Wort gegründet sein soll, so in den Schriften der heiligen Propheten und Apostel als unzweifelhaften Zeugen der göttlichen Wahrheit begriffen ist.[3])

Gerade die Stellung zum geschriebenen Worte Gottes macht Luther Rom zum allerschwersten Vorwurf; in ihr sieht er Roms Capitalverbrechen. Weil sich Rom durch Gottes Wort nicht will weisen lassen, darum hat es seine Reformationsfähigkeit verloren; so lange sich der Papst nicht unter die Schrift stellt, vermögen auch die von ihm berufenen Concilien keinen Wandel zu schaffen. Darum appellirt Luther von den päpstlichen Concilien an das große ökumenische Concil, welches der HErr Jesus halten wird am jüngsten Tage[4]): „O Domine Jesu Christe, indicito et celebra tu ipse concilium et libera tuos adventu tuo glorioso. Actum est de papa et pontificiis. Hi te non curant (sie wollen dein nicht). Juva ergo nos miseros et inopes, qui ad te gemimus et te ex corde quaerimus secundum gratiam, quam

[1]) Idem ibidem pag. 424. Wir citiren gerade diesen Lebenszeugen, weil er der einzige Prediger des sola fide aus fürstlichem Geblüte war, entsprossen aus dem glorreichen Ascanischen Hause Albrecht des Bären. Ueberdies gehören diese Predigten zu den reifsten homiletischen Blüthen des Reformationszeitalters.

[2]) Katalog. testim. Dresd. Concordienbuch 1590, pag. XIIIb.

[3]) Müller: Symb. Bücher III, pag. 759 lautet der Text lateinisch: sed solius et unius Dei verbo in scriptis apostolorum et prophetarum, testium veritatis coelestis maxime ἀξιοπίστων comprehenso.

[4]) Luther: Schmalkaldische Artikel, Müller 298b.

nobis dedisti per Spiritum Sanctum tuum, qui tecum et cum patre vivit et regnat benedictus in saecula. Amen."

Die reformatorischen Concilien zu Pisa, Kostnitz und Basel waren ganz fruchtlos verlaufen, weil sie die schmähliche Herrschaft der Tradition nicht angegriffen und die Souverainität der Schrift nicht proclamirt hatten. Sie hatten vergessen, wie Luther sagt[1]): „Alle Reformation oder Besserung, so fürgenommen mag werden, ist vergeblich, wo nicht erst die Lehre gereinigt wird; denn siehe an die Thorheit des Papstes und aller nachfolgenden Concilien, welche am ersten etliche äußerliche Caeremonien verordnen u. s. w. Darum muß die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt werden und man muß den Kopf der Schlange angreifen." Es war eben einer der dominirendsten Reformationsgedanken Luthers, daß die reine Lehre der höchste Schatz der Kirche ist und von der Energie, mit welcher dieser Grundgedanke Luthers wieder aufgenommen und zur vollen Ehren gebracht werden wird, wird nicht zum geringsten Theile die Zukunft der evangelischen Kirche dem traditionssüchtigen Rom gegenüber abhängen. Weil Luther wirklich die Axt an die Wurzel gelegt, darum war die Reformation ein Gotteswerk im eminenten Sinne, so daß Hunnius[2]) von ihr rühmen kann: „Vere divinum opus fuisse reformationem per Lutherum factam, nemo religione sanus ac pius negaverit. Quis enim non oppido miretur, quod homo inermis ac solus fere citra adminiculum humanarum virium totius mundi potentiae se opposuit et Dei praesidio munitus papam e solio pontificiae dignitatis majestatisque dejecit, quod antegressis saeculis nulli imperatores universis legionibus atque copiis suis effectum dare potuerunt." Darum durfte, wie derselbe Hunnius sagt,[3]) die Kirche „pressa etiam nonnunquam palmae instar in altum sese contra pondus erigere." Die Palmennatur hat die evangelische Kirche, so lange sie am geschriebenen Wort allein hält.

---

[1]) Luther: Genesisauslegung Tom. IX, pag. 1072 a u. b.

[2]) Aegidius Hunnius de majestate. Wittenberg 1605. pag. 81.

[3]) Aegidius Hunnius l. l. pag. 85.

§ 2.

Luthers Kampf gegen die Schwarmgeister.

Außer der von Rom kommenden Gefahr, durch die Tradition verdunkelt zu werden, drohte dem geschriebenen Worte Gottes noch die andere, durch das sogenannte innere Licht verflüchtigt zu werden. Diese Gefahr kam von den Schwarmgeistern. So nennt Luther zusammenfassend alle diejenigen, welche die große Bewegung der Geister aus den Bahnen der Reformation in die der Revolution treiben und die die großen objectiven Heilsgüter, welche die Reformation der Christenheit unverkürzt zurückgegeben hatte, subjectiviren wollten. Nach ihrem sittlichen Werthe gemessen stellten diese Schwarmgeister eine große Verschiedenheit dar. Es war unter ihnen Kaspar Schwenkfeldt von Ossig, der schlesische Edelmann, eine mystisch unklare, dogmatisch wirre, aber ethisch lautere, innerlich vornehme Natur, aber auch Andreas Bodenstein von Carlstadt, ein reich begabter, auch nicht ungelehrter, aber zuchtloser burschikoser Mann, den sein Hochmuth unfähig machte, neben Luther zu stehen, und den seine grenzenlose Ueberschätzung seiner Gaben und Kräfte dazu verführte, an Luthers Stelle als Führer der Bewegung treten zu wollen, und endlich Thomas Müntzer, der wilde Demagoge, der unglückliche Mann, auf dessen Gewissen die Hauptschuld des Bauernkrieges lastet. So verschieden aber diese Männer an sich auch waren, in einem Stück trafen sie zusammen: Sie wollten als höchste Autorität an die Stelle des geschriebenen Wortes Gottes das innere Wort setzen und rühmten sich, anstatt sich an das vom heiligen Geist in der Schrift geoffenbarte Wort zu halten, besonderer Offenbarungen des heiligen Geistes. Im Hinblick auf Schwenkfeldt sagt Luther in seiner Auslegung zu Joh. 1, 7[1]): „Dies ist abermals ein starker Donnerschlag wider die Rotten und Schwärmer, welche Phantasten das mündliche Wort verachten . . . und sagen: der Geist, der Geist müsse es thun,“ und an einer anderen Stelle sagt er[2]): „Er will dir nicht zulassen, daß du hin und wieder fladdern

---

[1]) Luther: Tom. VI, pag. 1143b.

[2]) Luther zum VI. Cap. Johannis Tom. VI, pag. 692.

sollst, einen Geist zu suchen und zu erträumen, daß man spreche: Ich hab's aus Einsprechen des heiligen Geistes; ja aus des leidigen Teufels Einblasung magst du es haben," und mit dem letzten Satze dieses Citates stimmt es, was Luther über Müntzer und Carlstadt sagt[1]): „Vermeinte durch solche Weise den heiligen Geist, vom Vater verheißen, zu empfangen. Da sie aber lange warteten, kamen sie dahin, daß sie nicht mit dem heiligen, sondern mit dem bösen Geist erfüllt und besessen wurden." — Die Gefahr war außerordentlich groß. Das ganze herrliche, wiedergeschenkte Evangelium stand auf dem Spiele. Die Größe der Gefahr wuchs noch dadurch, daß die Schwarmgeister Luthers Lehre von der Freiheit eines Christenmenschen entweder mißverstanden, oder bewußt mißbrauchten und in ihr directes Gegentheil verkehrten. Wie Luther diese Freiheit auffaßte, das hat er in den beiden berühmten Sätzen ausgesprochen[2]):

I. Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand unterthan.

II. Ein Christenmensch ist ein dienstbar Knecht aller Dinge und jederman unterthan.

Es sind also die Freiheit, die aus dem Glauben geboren wird, und die Gebundenheit, die aus der Liebe stammt, es sind die Freiheit, die aus der Rechtfertigung stammt, und die Gebundenheit, die in der Heiligung wurzelt, es sind die Menschenfreiheit und die Gottesknechtschaft heilige Correlata.[3])

Die Umkehr und der Mißbrauch des evangelischen Freiheitsbegriffs mußte natürlich solche Menschen schaffen, die nach I. Petri 2, 16 waren: *ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν*. Hier mußte der thatkräftigste Widerstand geleistet werden. Ihn aber zu leisten, war Niemand von dem HErrn berufener und vor Menschen geschickter, als Luther. Wie der Blindgeborene im Evangelium allen Versuchungen, ihn vom fleischgewordenen Worte Gottes abzuwenden, einfach mit dem

[1]) Luther über den Propheten Joël Tom. VI, pag. 969b.

[2]) Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Tom. L, p. 358b.

[3]) Der große deutsche Staatsmann K. F. Freiherr vom und zum Stein war also mit seiner Devise: Vor den Menschen ein Löwe, vor dem HErrn ein Wurm, ein richtiger Lutheraner.

Erfahrungssatze begegnet Joh. 9, 25: ἓν οἶδα ὅτι τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω, so schöpfte Luther dem geschriebenen Worte Gottes gegenüber aus diesem: ἓν οἶδα.

Er hörte deutlich aus dem Ansturm gegen das geschriebene Wort Gottes den alten Schlangenruf Gen. 3, 1:

אַף כִּי־אָמַר אֱלֹהִים

heraus. Darum setzte er seinen ganzen Menschen ein für diesen Kampf. Er sagt in der 1533 geschriebenen Auslegung des VIII. Capitels Johannis[1]): „und wenn gleich Gott selber mit mir redete, ja alle Engel mit mir redeten, wie Müntzer rühmet, daß Gott mit ihm redete, so wollte ich doch in diesen Sachen meine Seligkeit belangend nicht ein Wort hören und wollte die Ohren mit Blei vergießen, wenn sie gleich mit Drummeln und Pfeife ginge und klinge; denn ich habe beschlossen: ich will Nichts glauben und auch Nichts hören, denn allein Christum. Das Andere will ich für Gottes Stimme nicht halten, denn Gott hat's beschlossen, er wolle mit keinem Menschen reden denn allein durch Christum."

Weil das Wort der Träger des heiligen Geistes ist, darum ist alle seine Arbeit gebunden ans Wort, darum ist die Behauptung der Schwarmgeister, sie erführen ein besonderes Einsprechen des heiligen Geistes, entweder eine Selbsttäuschung oder eine Täuscherei[2]): „Solch Einsprechen will Christus nicht haben, bindet allein an das Wort, er will den heiligen Geist nicht abgesondert haben von seinem Wort." — Das war in der That ein unerschütterlich fester Standort. Diese Mauer bot dem Feinde keine Lücke. Auf dem Worte stand Luther als auf dem Felsen, an welchem die Sturmfluth der Schwarmgeisterei sich brechen mußte. Die Herrlichkeit des Wortes zu preisen, darauf kommt er immer wieder zurück. Er sagt in der Auslegung des hohepriesterlichen Gebetes[3]): „An dem Worte liegt es gar, dadurch empfangen und überkommen wir Alles . . . und siehe wie er deutlich redet von dem äußerlichen mündlichen Wort, durch Christum geredet

---

[1]) Luther: Tom. V, pag. 770b.

[2]) Luther: VI. Cap. Johannis. Tom. V, pag. 692.

[3]) Luther: XVII. Cap. Johannis. Tom. VI, pag. 236b.

und in die Ohren gefaßt, auf daß Niemand dasselbe gering und unnöthig erachte, wie itzt viel neuer wahnsinniger Geister sich verführen und meinen, Gott müsse mit ihnen auf sonderliche Weise fahren durch heimliche Offenbarung des Geistes." Er sagt in der Auslegung zum XV. Capitel des I. Korintherbriefes im Anschluß an das wiederholte: κατὰ τὰς γραφάς[1]): „Und siehe, wie er abermal die Schrift treibet und des äußerlichen Wortes Zeugniß rühmet und hebet. . . . Hier hörest du, wie St. Paulus die Schrift für sein stärkstes Zeugniß führet und zeiget, daß kein Bestand ist, unsre Lehre und Glauben zu erhalten, denn das leibliche oder schriftliche Wort in Buchstaben gefaßt und durch ihn oder Andere mündlich gepredigt, denn es stehet hier klar: Schrift, Schrift." Endlich weist Luther in seiner Auslegung des Galaterbriefes, die ja zu seinen grundlegenden reformatorischen Schriften gehört, auf Pauli Kampf gegen die Schwarmgeister der apostolischen Zeit hin[2]): „Es scheint auch genugsam aus diesen Worten St. Pauli, daß die falschen Propheten gar thumkühne und unverschämte Leute müssen gewesen sein, die sich so gewaltig mit aller Macht wider St. Paulum gesetzt. Darumb ermannet er auch in seinem Geist und tröstet sich seiner Gewißheit am Evangelio und Erkenntniß Christi, setzet sich wiederum mit aller Macht wider sie und hebet sein Amt über die Maße hoch." — Immer und überall dringt Luther den Schwarmgeistern gegenüber aufs Wort[3]): „Ja wir wollen keinem Exempel folgen, das Wort wollen wir haben, um welches willen alle Werk, Exempel und Wunder geschehen" und an einer andern Stelle sagt er ganz zusammenfassend[4]): „Das Wort, das Wort solls thun, hörest du nicht?"

Wir haben eine ganze Reihe von Stellen angeführt, um zu zeigen, wie es trotz aller Mannigfaltigkeit im Einzelnen schließlich in diesem Kampfe gegen die Schwarmgeister Luthern doch immer nur aufs Wort ankommt. Diese großartige Geschlossenheit des Kampfes trug die Gewähr des Sieges in sich und ent-

[1]) Luther: XV. Cap. I. Korinth. Tom. VI, pag. 370b.

[2]) Luther: Galaterbrief zu Cap. 1, 8, Tom. VI, pag. 554.

[3]) Luther: Wider die himmlischen Propheten. Tom. III, pag. 61b.

[4]) Luther: Ibidem pag. 62a.

hält für unsere Tage und deren Kämpfe gegen die Secten viel Vorbildliches.

§ 3.

Luthers Kampf gegen die Vernunft.

In dem gewaltigen Kampfe der Geister, der in Luthers Tagen entbrannt war, zeigten sich Spuren von Rationalismus. In der großen Antithese zwischen Vernunft und Schrift stellten sich einzelne Führer der Bewegung grundsätzlich auf die Seite der Vernunft, wenn sie auch in einer Zeit, in welcher ein so breiter und tiefer Strom des Glaubens durch die Lande strömte, es nicht wagten, die letzten Schlußfolgerungen zu ziehen. Zu diesen Männern gehört der Spanier Michael Servede, dessen Luther in der im Jahre 1539 erschienenen Schrift „wider die Antinomer" namentlich Erwähnung thut.[1]) Daß sich bei Servede auch ein starkes mystisches Element findet, ändert an der Thatsache Nichts, daß die Resultate seiner Theologie wesentlich rationalistisch waren. Man denke weiter an die Anfänge der Bewegung, die später als Socinianismus zum Stehen kam, und die doch sehr erheblichen rationalistischen Sauerteig enthielt. Vor allen Dingen aber sah Luther mit seinem scharfen, klaren Blick, daß Hulderich Zwingli auch etwas von dem Sauerteige des Rationalismus an sich hatte. Wenn sich auch der Züricher Reformator in dem Gegensatze zwischen Vernunft und Schrift grundsätzlich auf die Seite der Schrift stellte, so räumte er doch den Einwürfen der Vernunft gegen die Schrift ein weitgehendes Recht ein. Er gehörte nach Luthers Urtheil mit zu denen[2]): „da man zusammenbäcket Vernunft und das göttliche Wort."

Dieser sein Standpunkt trat nicht nur darin hervor, daß er für die selbstständige Herrlichkeit des Sacramentes neben dem Wort kein Verständniß hatte und das eigentliche Geheimniß bei der Eucharistie vollständig verschüttete, so daß das *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* unter seinen Händen zu einem Gedächtnißmahl von wesentlich nur erbaulichem Werthe wurde, sondern auch

[1]) Luther: Tom. VII, pag. 313b.

[2]) Luther: Tom. III, pag. 443b.

darin, daß ihm das Verständniß für die absolute Würde des Christenthums und dafür abging, daß in Christo allein das Heil und die Seligkeit sei. Er hatte in einer Schrift, die erst nach seinem Tode herausgegeben worden war, Heiden, z. B. Sokrates, Herkules, Theseus und Numa mit den Patriarchen und Aposteln zusammen in den Himmel versetzt und zwar nicht etwa in der evangelisch richtigen Weise, daß der hohe Artikel von der Höllenfahrt Christi die Brücke zur Seligkeit der Heiden gewesen wäre, so daß sie doch schließlich allein in Christo das Heil erlangt hätten, sondern falsch so, daß die Heiden eben so, wie sie waren, ohne Christum, zu Bürgern des Himmels gemacht wurden. Es leuchtet ja ein, daß eine solche Herabdrückung des Christenthums von seiner absoluten Höhe zur bescheidenen Stellung eines bloßen Gradunterschiedes, Luthers hohen Geist und seine tiefe Seele aufs Tiefste verletzen mußte. Aus einer solchen Stimmung heraus und von dem Eindruck dieser posthumen Schrift Zwinglis ergriffen, hat Luther das hartklingende Urtheil gefällt[1]): „Denn in diesem Büchlein bleibt er nicht allein ein Feind des heiligen Sacramentes, sondern wird auch ganz und gar zum Heiden." Man mag es bedauern, daß Luther in einer 13 Jahre nach Zwinglis Tode geschriebenen Studie, nicht milder geurtheilt hat, aber verstehen muß man das Urtheil bei einem Gottesmanne, der den letzten Tropfen seines Blutes freudig dahingegeben hätte für die absolute Herrlichkeit des Christenthums und für die centrale Wahrheit: in Christo allein das Heil. —

Das etwa waren die Spuren des in das Reformationszeitalter selbst, wenn auch zunächst noch schüchtern hineinschauenden Rationalismus. Sie mußten Luthern dahin treiben, den Gegensatz: Vernunft und Schrift aufs Genaueste zu prüfen und weil er die letzten biblischen Schlußfolgerungen zu ziehen den vollen Muth hatte, und, wo Himmlisches und Irdisches mit einander rangen, sich ehern fest auf die Seite des Himmlischen stellte, so erwuchs hieraus seine Theorie von der Vernunft, die zwar unserem heutigen Geschlecht recht unbequem ist, deren absolute Schriftgemäßheit aber kaum Jemand wird bestreiten können.

---

[1]) Luther: Kurtz Bekenntniß vom heiligen Sacrament. Tom. VIII, pag. 346 b.

Daß die Vernunft einmal vor dem Sündenfall ein herrliches Gefäß gewesen, gesteht Luther willig zu, aber mit voller Entschiedenheit vertritt er den Satz, daß die Vernunft durch den Sündenfall total verderbt ist. Sie ist unfähig zur Erkenntniß und verwechselt den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selber[1]): „Dieweil aber das Wort lehret, das des Menschen Herze nicht versteht, geschieht, daß menschliche Vernunft bald von der Wahrheit abgewandt wird und die Dinge annimmt, die ihr gefällig und der Wahrheit ähnlich sind." Er bezeugt die völlige Unfähigkeit der Vernunft, göttliche Dinge zu verstehen, in einer gegen Aristoteles gerichteten polemischen Stelle[2]): „Es zeigen aber solche heidnische ungeschickte Dinge an, wie gar nichts Gewisses die Vernunft von Gott und seinen Werken schließen kann" und wiederum sagt er[3]): „Also ist unsere Vernunft ungelehrt in der göttlichen und himmlischen Mathematik" und dieser Gedanke hat einen symbolisch festgestellten Ausdruck erhalten in den Schmalkaldischen Artikeln[4]): „Die blinde Vernunft tappet in Gottes Sachen." Daß dem aber wirklich so ist, das erweist in demselben Symbolum Luther noch zwei Artikeln des Glaubens gegenüber. Er sagt bei der Entwickelung der Lehre von der Erbsünde[5]): „Solche Erbsünde ist gar eine tiefe böse Verderbung der Natur, dass sie keine Vernunft nicht kennet, sondern muss aus der Schrift Offenbarung geglaubt werden" und wiederum sagt er in der Entwickelung der Lehre von der Buße[6]): „Hiervon weiss Babst, Theologen, Juristen, noch kein Mensch nichts, sondern ist eine Lehre vom Himmel durch Evangelium offenbaret." — Dieser Kerngedanke lutherischer Theologie von der Blindheit der Vernunft in Glaubenssachen hat sich dem gläubigen evangelischen Volke fest aufgeprägt durch die Bezeugung in demjenigen Symbolum, welches ja in Fleisch und Blut unseres Volkes

---

1) Luther: Auslegung über den CXX. Psalm. Tom. VII, 498b.

2) Luther: Galaterbrief. Tom. IX, pag. 34a.

3) Luther: Tom. VII, pag. 507a.

4) Luther: Schmalkaldische Artikel, Dresden 1598, pag. 144a.

5) Luther: Schmalkaldische Artikel. Dresdner Concordienbuch 1598, pag. 142a.

6) Luther: Schmalkaldische Artikel pag. 146a.

eingedrungen ist, im kleinen Katechismus[1]): „Ich glaube, dass ich nicht aus eigner Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen HErren glauben, oder zu ihm kommen kann." Luther begnügt sich aber nicht damit, negativ die Vernunft als blind zu definiren, sondern er bezeugt auch positiv ganz bestimmt die unmittelbar widergöttliche Richtung der Vernunft. Er sagt in seiner Auslegung zu Genesis III[2]): „Wie kann man sie (die Vernunft) aber gut nennen in höheren und geistlichen Sachen, weil sie ohn alle Gotteserkenntniß und vom Willen Gottes sich gar abgekehret und abgewendet hat. Darum sollen wir in der Theologie erstlich also sagen: Daß die Vernunft in den Menschen wider Gott und Gott am feindsten ist." Darum ist die Vernunft nicht blos finster, sondern sie ist[3]): „eitel Finsterniß" und in der Betrachtung der positiven Widergöttlichkeit der gefallenen Vernunft entbrennt Luther von solchem heiligen Zorn, daß er die Vernunft[4]):

„des Teufels Braut ratio"

nennt, ja an einer anderen Stelle[5]) einen noch stärkeren Ausdruck braucht.

Diese Urtheile Luthers über die Vernunft werden dadurch um so wuchtiger, daß sie eben Luthers Urtheile sind, daß sie also nicht aus dem Munde eines schwächlichen Geistes stammen, der etwa selbst nur mäßig entwickelte Kräfte der Vernunft gehabt hätte, sondern von den Lippen eines Riesengeistes, der in sich selber eine titanische Kraft auch des Intellectes wußte. Es ist Luthers Theorie von der gefallenen Vernunft nicht blos dogmatisch völlig klar, sondern auch von höchster ethischer Schönheit.

---

[1]) Der lateinische Text ist hier viel weniger vollkommen: Credo, me propriis rationis meae viribus. Es geht bei dieser Zusammenziehung der beiden Begriffe: Vernunft und Kraft der köstliche Parallelismus der Glieder verloren, der nach dem deutschen Text besteht einmal zwischen Vernunft und glauben und sodann zwischen Kraft und kommen. Es bleibt nur der Protest gegen den Rationalismus, nicht aber der gegen den Pelagianismus.

[2]) Luther: Tom. IX, pag. 68b.

[3]) Luther: Tom. II, pag. 431b.

[4]) Luther: Tom. VIII, pag. 511a.

[5]) Luther: Tom. III, pag. 79c. Es wäre leicht noch eine große Zahl kräftiger Verdicte Luthers gegen die ratio heranzuziehen. Zur Charakteristik dürften aber die gegebenen ausreichen.

Man merkt es jedem scharfen und harten Urtheil Luthers über die Vernunft an, daß es zugleich ein Opfer ist, welches der Gottesmann seiner Treue gegen das geschriebene Wort bringt. Darum ist jedes solche Urtheil zugleich eine sittliche That, die κατὰ τῆς φύσεως und κατὰ τὴν χάριν geht. Luther hatte eben das eine große evangelisch-paulinische sacrificium intellectus dargebracht und nach II. Korinth. 10, 5 das αἰχμαλωτίζειν wirklich vollständig vollzogen. Für ihn gab es nur einen unfehlbaren Richterstuhl, das war die Schrift, diese aber war ihm wirklich unfehlbar, weil er Gott den heiligen Geist als ihren eigentlichen Verfasser glaubte, erkannte und bekannte.

§ 4.

Das Resultat.

Wir hoffen, im Vorangehenden erwiesen zu haben, daß Luthers gewaltige Theologie auch in die Tiefen der Inspirationslehre eingedrungen ist, und daß der real-theopneustische Charakter der Schrift durchaus die Voraussetzung gewesen ist, auf welcher sein Kampf gegen Roms Tradition, gegen der Schwarmgeister inneres Licht und gegen der Rationalisten Vernunft sicher und siegesfreudig geruht hat. — Es entsteht nun die Frage, warum die Kirche der Reformation, die doch mit gleicher Entschiedenheit ihr Formalprincip, wie ihr Materialprincip hervorgehoben hat, in ihren symbolischen Büchern darauf verzichtet hat, eine bündige Definition des evangelischen Inspirationsbegriffs zu geben.

Schon Brettschneider[1]) äußert sein Befremden, daß das Augsburgische Bekenntniß nicht auch das zweite Princip von dem ausschließenden Ansehen der Schrift in einem besondern Artikel aufstellt" und Tholuck[2]) macht darauf aufmerksam, daß in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche eine Darstellung der Lehre über Inspiration fehle. Diese an sich auffallende

[1]) Brettschneider: Dogmatik, Leipzig 1828, Band I, pag. 46.

[2]) Tholuck: Die Inspirationslehre. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1850, pag. 130, eine Studie, die von uns sehr häufig citirt werden muß.

Thatsache erklärt sich, wie wir bereits an einer anderen Stelle angedeutet haben, eben daraus, daß der Kern der Inspirationslehre zwischen der römischen und lutherischen Kirche nicht Gegenstand des Streites war. — Es kann aber gar nicht genug hervorgehoben werden, daß die symbolischen Bücher eine ganze Reihe glänzender Zeugnisse über die Majestät des geschriebenen Wortes Gottes enthalten, und wenn wir genau zusehen, so muß es uns auffallen, daß gerade die Symbole, deren Verfasser Luther gewesen ist, an solchen Herrlichkeitszeugnissen für die Schrift sehr viel reicher sind, als diejenigen, die, wie die Augustana, Melanchthon zum Redactor, oder wie die Apologie Melanchthon gar zum Verfasser haben. Zwar ruft Melanchthon in der Apologie im Artikel IV den Widersachern zu[1]: „Num arbitrantur excidisse Spiritui sancto non animadvertenti has voces und diese Stelle zeigt, daß Melanchthon doch ausdrücklich den Spiritus sanctus als Autor der Schrift hinstellt. Bei Luther aber begegnen solche Zeugnisse für die Schrift in symbolischer Feststellung häufiger. Außer den von uns schon in einem andern Zusammenhange angezogenen Stellen der Schmalkaldischen Artikel machen wir noch auf folgende Stellen besonders aufmerksam.

In der Erklärung zum dritten Gebot sagt er[2]: „ne divinos sermones et ejus verbum contemnamus, sed ut sanctum reputemus.“ In der Erklärung zur zweiten Bitte heißt es[3]: „cum pater coelestis dat nobis suum sanctum Spiritum, qui efficit gratia sua, ut sancto ejus verbo credamus.“ In der Erklärung zum IV. Hauptstück sagt er vom Taufwasser, daß es sei eine[4]: „aqua verbo Dei obsignata.“ Tragen auch alle diese Zeugnisse aus dem kleinen Katechismus nicht den Charakter wissenschaftlicher Definitionen an sich, so hat doch das Enchiridion, als das

[1]) Melanchthon: Apol. Müller I, pag. 107. Nach Justus Jonas's deutscher Uebersetzung, der übrigens der Satz eingeschoben ist: „wo denken doch die armen Leute hin? lauten die Worte: Meinen sie, daß der heilige Geist sein Wort nicht gewiß und bedächtig setze oder nicht wisse, was er rede.“

[2]) Luther: Katech. minor bei Müller, pag. 354.

[3]) Luther: Ibidem pag. 359.

[4]) Luther: Ibidem pag. 361.

evangelische Volksbuch im einzigartigen Sinne wesentlich dazu beigetragen, den Respect vor dem geschriebenen Worte Gottes unserem Volke tief einzuprägen.

Wir kommen nun zum Katechismus major und seinen Zeugnissen von der Herrlichkeit der Schrift. Schon bei der Auslegung des ersten[1]) und zweiten[2]) Gebotes finden wir reichliche Ausbeute. Ganz besondere aber bei der des dritten Gebotes. Da lesen wir[3]): „Si quidem Dei verbum unicum illud sacrum est, quod omnes res sacras longe lateque praecellit et exsuperat, imo potius unicum illud mysterium, quod nos christiani et scimus et habemus.“ Diese Zeugnisse Luthers heben sich gewaltig ab, wenn man sie vergleicht mit den magern Aussprüchen römischer Zeitgenossen über die Schrift. Zwar in thesi erkannten auch diese den theopneustischen Charakter der Schrift an,[1]) aber den Lebenshauch eigenster Herzenserfahrung vermochten sie ihren Zeugnissen von der Schrift nicht einzuhauchen. — Rechnen wir noch dazu die heilige Gluth, mit der Luther in seinen Predigten die Herrlichkeit des Wortes Gottes gepriesen, so werden wir wohl sagen dürfen, seit den Tagen St. Pauli habe kein Mensch machtvoller und segensreicher für die Majestät der Schrift gekämpft und durch diesen Kampf die Autorschaft des heiligen Geistes und den theopneustischen Charakter der Schrift sieghafter zur Darstellung gebracht, als Luther. Das allein macht ihn zu einer apostolischen Zeugengestalt ersten Ranges.

Zusatz.

Unsere Studie über Luthers Inspirationslehre war bereits seit Jahren druckfertig, als die kleine, aber sehr werthvolle Schrift erschien:

„Was lehrt Luther von der Inspiration der heiligen Schrift?“ von W. Rohnert, Pastor. Leipzig 1890. Georg Böhme's Nachfolger.

---

[1]) Luther: Katech. major. Concord. Dresden 1598, pag. 175b.

[2]) Luther: Ibidem pag. 182a u. 187b.

[3]) Luther: Ibidem bei Müller pag. 403.

[4] Hunnius de majest. Argum. XVIII, 142.

Wir haben diese Schrift also nicht mehr benützen können, bezeugen aber gern unsere herzliche Freude an ihr. Wir freuen uns über jedes Zeugniß für Verbal-Inspiration, wir freuen uns über jede treugemeinte und wohlgerathene Hebung von Lutherschätzen, wir freuen uns endlich darüber, daß in dem lieben Verfasser uns ein gründlicher Kenner von Luthers Werken, nicht nur von dem Titel derselben, sondern auch von ihrem inneren Gehalte entgegentritt, und drücken darum dankbar dem Verfasser die Hand, der sich ja schon durch seine Schrift „die Inspiration der heiligen Schrift“ unsern Dank verdient hat.

Möchte Rohnert viele Nachfolger finden, möchten sich tüchtige Kräfte die Lebensaufgabe stellen, zu allen Hauptartikeln evangelischer Heilslehre ähnliche Hebungen aus Luthers Schriften zu machen. Das wäre die fruchtbarste evangelische Antwort auf die in der andern Kirche immer mehr einreißende Sucht, den deutschen Propheten, Luther, zu verunglimpfen. Janssens Künste, mit deren Hilfe er ein Zerrbild des Reformators hinzustellen sich abmüht, haben eine viel niedrigere Gattung antilutherischer Tendenzschriftstellerei großgezogen in Majunkes Verleumdungen, die D. August Hahn's Enkel, D. Kolde in Erlangen, gebührend abgefertigt hat.

Wir möchten bei dieser Gelegenheit die Gegner bitten, daß sie auch im Interesse ihrer Kirche mit derartigen Pamphleten einhalten. Das deutsch-evangelische Volk ist zwar sehr geduldig und langmüthig. Es läßt sich viel gefallen, aber doch nicht Alles. Seinen Luther läßt es sich unter keiner Bedingung rauben. Es sieht in ihm ein herrliches Gottesgeschenk. Es erkennt eine wunderbar gnädige Heimsuchung darin, daß der HErr diese einzigartige Zeugengestalt ihm geschenkt. Es erschrickt zwar nicht, wenn ihm nachgewiesen wird, daß auch dieses Meisterstück der Gnade die Fußspuren des alten Adam an sich getragen, denn es weiß und bekennt es frei, daß auch sein Luther Adams Kind und Erbe gewesen ist, aber mit Schmutz bewerfen läßt es sich diese Heldengestalt nicht.

Es könnte diesen Pamphletisten begegnen, daß sie das gerade Gegentheil dessen erreichten, was sie erreichen wollen, nämlich daß über die dreißig Millionen evangelischer Deutschen noch ein-

mal in altprotestantischer Urkraft und evangelischer Tiefe der Geist Luthers käme, und daß ein Sturmwind entfesselt würde, vor dem vielleicht noch einmal der Vatican bis in seine Grundfesten erbeben könnte.

Interessiren sich übrigens römische Schriftsteller und Scribenten für das Waschen unsauberer Wäsche, so dürften sie in ihrem eigenen Lager, vielleicht auch in Roms Vergangenheit, Stoff genug für solche Arbeit finden.

Im Interesse des confessionellen Friedens, den auch wir für ein edles Gut halten und von ganzer Seele lieben, bitten wir daher die Gegner, einzuhalten auf der abschüssigen Bahn und sich nicht an Luther zu vergreifen. Die Arbeit ist vergeblich und der hochauflodernde Zorn von dreißig Millionen würde die schließliche Antwort unfehlbar sein.

Anhang zum III. Buche.

Johannes Calvinus.

Wenn wir Calvins Inspirationslehre nur in einem Anhange geben, so wollen wir nicht dahin mißverstanden werden, als schätzten wir den Werth, den die Theologie Calvins an sich hat, gering, sondern wir wählen die Form eines Anhanges darum, weil wir unsere Studie vom Standpunkte der lutherischen Theologie aus schreiben. Darum empfiehlt es sich uns, die bedeutendsten Erscheinungen aus dem andern evangelischen Lager nur kurz zu buchen.[1])

Wenn wir aber in dem Anhang sogleich mit Calvin anheben und Zwingli nicht besonders behandeln, so geschieht dies darum, weil Zwingli, so bedeutend er auch als Mann der That in die schweizerische Reformation eingegriffen, auf die Gestaltung der reformirten Dogmatik als solcher nur einen untergeordneten Einfluß geübt hat, seitdem Calvins mächtiger Geist die Führung

[1]) Diesen Weg werden wir wenigstens im III. und IV. Buche einschlagen, weil es im Zeitalter der Reformation und in dem der Orthodoxie nicht blos eine lutherische und reformirte Kirche, sondern auch eine lutherische und reformirte Theologie gab, so zwar, daß der Geist der Confession deren ganze Theologie beherrschte. Später glich sich das aus.

übernommen.[1]) Der Beziehungen zwischen Luther und Zwingli haben wir an einer andern Stelle schon gedacht.[2]) Es sei uns also gestattet, sogleich mit Calvin zu beginnen. Es kann für Niemand, der die Institutiones dieses großen Theologen eines ernsten Studiums würdigt, zweifelhaft sein, daß Johannes Calvin, dieser durch und durch positive, tiefe und hohe Geist für die eigenartige Würde und Majestät des geschriebenen Wortes Gottes ein besonderes Feingefühl hatte, und daß er sich mit seiner ganzen Theologie streng innerhalb der Grenzen der Schrift hat halten wollen.

Wo ihm das nicht gelungen ist, wie bei dem Aufbau seiner eigenthümlich antiochenisch gearteten Christologie,[3]) wie bei der Eucharistie und vor allem beim Decretum, da lag es nicht an seinem Wollen, sondern an seinem Können. Sein mächtiger, großartig energischer, aber schroffer Geist hatte sich in gewisse philosophisch-metaphysische Prämissen so hineingelebt, daß er sie unwillkürlich auch in die Schrift hineintrug, dabei aber in eigenthümlicher Selbsttäuschung meinte, er habe sie aus der Schrift geschöpft. So machte er seine Eisegese für sein theologisches Gewissen wieder zur Exegese.

Wie hoch Calvin von der Schrift dachte, davon legt schon die vom 1. August 1536 datirte Praefatio ad regem Galliae zu den Institutionen Zeugniß ab.[4]) In ihr lesen wir besonders zwei Stellen, die Calvins Stellung zur Schrift charakterisiren.

---

[1]) Wenigstens gilt das Gesagte unbedingt für die Fixirung der reformirten Dogmatik. Später lebte der Zwinglianismus wieder auf, und wir vermögen dann eine Zwinglianische und Calvinistische Strömung zu unterscheiden, von denen die erstere als die Anti-Dordracensische von großer historischer Bedeutung geworden sind.

[2]) Diejenigen Leser, die sich für den inneren Entwickelungsgang Zwinglis besonders interessiren, verweisen wir übrigens auf die werthvolle und spannende Studie von Usteri „Initia Zwinglii“ Studien und Kritiken, 1885, Heft 4 und besonders 1886, Heft 1, pag. 95—159.

[3]) Seitdem Matthias Schneckenburger seine comparative Dogmatik hat erscheinen lassen, darf es wohl als in der Theologie allseitig anerkannt angesehen werden, daß gerade der Unterschied in der Christologie für alle andern der Quellpunkt geworden ist.

[4]) Diese Praefatio gehört übrigens zu den allermuthigsten und innerlich bedeutendsten Briefen, die jemals von namhaften Theologen an ge-

Er schreibt dem Könige Franz[1]): „In regno tamen Dei sola ejus aeterna veritas audienda et spectanda est, cui nulla annorum serie, nulla consuetudine, nulla conjuratione praescribi potest," und ein mittelbares, aber sehr starkes Zeugniß für die Herrlichkeit des Wortes legt er dadurch ab, daß er Satans ganzen Zorn gegen das Wort Gottes zeigt[2]): „Est hic divini verbi quidam quasi genius, ut nunquam emergat quieto ac dormiente satana." Wir kommen nun von der Präfatio zu den Institutionen selbst. Die Autorität der Schrift ruht auf ihrem[3]):

e coelo fluxisse.

Die Schrift hat aber nicht blos einen himmlischen Ursprung, sondern auch einen himmlischen Urheber[4]): „authorem ejus esse Deum." Darum finden wir in der Schrift: „manifesta signa loquentis Dei." Darum haben Mose und die Propheten aus göttlicher Autorität herausgeredet: „Mosen et prophetas divinitus loquntos esse." — Wo er aber Gelegenheit nimmt, sich darüber zu äußern, welcher der drei heiligen göttlichen Personen bei der theopneustischen Arbeit der Hauptantheil zufällt, nennt er mit Bestimmtheit den heiligen Geist[5]): „Verbum esse organum, quo spiritus sui illuminationem fidelibus Dominus dispensat und in einer andern außerordentlich originellen und schönen Stelle, in welcher er die elegante und glänzende Darstellung in einigen Propheten mit dem schmucklosen Styl anderer heiliger Bücher vergleicht, führt er auch die Eigenart des Styles direct zurück

krönte Häupter geschrieben worden sind. Sie darf den Vergleich nicht scheuen mit drei hochbedeutenden ähnlichen Schriftstücken aus dem vierten Jahrhundert. Wir meinen den Brief des Hosios von Korduba an den Constantius II., den Brief des Athanasios: πρὸς τὸν βασιλέα Κωνστάντιον ἀπολογία und die Briefe des Hilarius Pictaviensis: ad Constantium libri tres. Vergleiche über diese Perlen der Patristik unsere Geschichte der arianischen Häresie I. Band pag. 60 u. 144 und II. Band pag. 249.

[1]) Calvin: Institutiones ed. Theod. Beza. Lugd. Bat. CDDCLIV Praef. ad regem Galliae.

[2]) Calvin: Ibidem.

[3]) Calvin: Institut. lib. I, cap. VII, pag. 14. Hier wird Ephes. 1, 20 herangezogen.

[4]) Calvin: Institut. lib. I, cap. XII, pag. 15.

[5]) Calvin: Institut. lib. I, cap. IX, pag. 22.

auf den inspirirenden heiligen Geist[1]): „Fateor quidem, prophetis nonnullis elegans et nitidum, immo etiam splendidum esse dicendi genus, ut profanis scriptoribus non cedat eorum facundia. Ac talibus exemplis voluit ostendere Spiritus sanctus, non sibi defuisse eloquentiam, dum rudi et crasso stylo alibi usus est.

Es kann nach diesem classischen Ausspruch nicht zweifelhaft sein, daß Calvin den strengen Vertretern der Verbalinspiration zuzuzählen sei, denn nur diese vermögen auch Schreibart und Farbenton dem heiligen Geiste unbedingt beizulegen.

Calvin hat sich auch des Näheren darüber ausgesprochen, wie er sich die Arbeit des heiligen Geistes am Worte Gottes denkt. Er unterscheidet ein doppeltes testimonium Spiritus sancti[2]):

1) ein externum.

Spiritus, qui per os prophetarum loquutus est.

2) ein internum.

In corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat, fideliter protulisse, quod divinitus est mandatum.

Der erste Satz steht ganz auf der Höhe des *λαλεῖν διὰ* nach Actorum 1, 16 und Actorum 28, 25, und der zweite steht ganz auf der Höhe von I. Joh. 5, 6b. Die beiden Kategorien von Licht und Erleuchtung kommen in gleicher Weise zu ihrem Recht. Auf beiden Zeugnissen ruht übrigens nach Calvin der Charakter der Schrift als der *αὐτόπιστος*. Wo aber diese Autopistie der Schrift rückhaltslos anerkannt wird, da steht die Schrift in ihrer Souverainität fest. Sie wird nicht dadurch glaubwürdig, daß sie von der Theologie für glaubwürdig erklärt wird, sondern es eignet ihr von Natur die *αὐτοπιστία*. Sie ist ihr eingeboren. Sie ihr abzusprechen, heißt nichts Geringeres, als sich an der

---

[1]) Calvin: Institut. lib. I, cap. VIII, pag. 17, 2. Es erhellt leicht, daß sich aus diesem schönen Wort Calvins eine ganze Reihe fruchtbarer Einzelgedanken zur Inspirationslehre ableiten und gegen die aus der Verschiedenheit des Styles geschmiedeten Waffen der Gegner eine fruchtbare Defensive führen läßt.

[2]) Calvin: Institut. lib. I, cap. VII, pag. 16. Wir bitten diese großartige Stelle im Zusammenhange nachzulesen.

innersten Majestät der Schrift versündigen und ihren himmlischen Charakter in Frage stellen.

Bei dieser großartigen objectiven Anschauung von dem Ganzen der Schrift hatte Calvin auch ein scharfes Auge für die Besonderheiten der einzelnen Bücher. Das Johannes-Evangelium ist ihm, und hier deckt er sich vollständig mit Luther, das herrliche Hauptevangelium. Sein inneres Verhältniß zu den Synoptikern stellt er so dar[1]): „Historiam humili objectoque sermone tres evangelistae recitant.[2]) Johannes autem e sublimi tonans, quos non cogit in obsequium fidei, eorum pervicaciam quolibet fulmine validius prosternit."

Es erscheint uns nicht zweifelhaft, daß der Standpunkt der Buxtorfe, der uns im Anhange des nächsten Buches begegnen wird, innerlich voll berechtigt war, sich in den Bahnen Calvins zu wissen. Wir sind gewiß, daß Calvin, wenn er jenen Kampf erlebt hätte, nicht auf Cappellis, sondern auf Buxtorfs Seite zu treffen gewesen wäre. Ebenso aber sind wir gewiß, daß die spätere niederländische Schule mit ihrer latitudinarischen Exegese und kühnen Kritik auf Calvins Beifall nicht zu rechnen gehabt hätte. In ihr stellt sich vielmehr ein theologischer Abfall von Calvin und eine rückwärtige Concentrirung auf die Bahnen Zwingli'schen Geistes dar, so werthvoll im Einzelnen die Arbeiten dieser Niederländer sein mögen.

---

[1]) Calvin: Institut. lib. I, cap. VIII, pag. 20.

[2]) Das Urtheil über die Synoptiker ist nicht zutreffend. Keinem von den Dreien darf man einen humilis und objectus sermo nachsagen. Die Neigung, das IV. Evangelium gebührend hochzustellen, hat Calvin für die drei andern nicht die richtige Höhe finden lassen.

Die

dogmengeschichtliche Untersuchung

der

Lehre von der Theopneustie.

Viertes Buch.

Das Zeitalter der lutherischen Orthodoxie.

Die notarii und actuarii spiritus sancti.

Kapitel I.

Die Heroën.

§ 1.

Allgemeine Charakteristik.

An der gewaltigen Stellung, welche durch Luther das geschriebene Wort Gottes in der evangelischen Kirche erlangt hatte, wiefern es die absolut entscheidende Instanz geworden war, der gegenüber sowohl die Stimme der Vernunft, sammt der aus ihr herausgeborenen Philosophie, als auch die Stimme der Tradition, als auch endlich die Stimme des inneren Lichtes, an welches Sectirer und Theosophen appellirten, unbedingt zu schweigen hatten, und nach welcher das *γέγραπται* jede Lehrfrage unfehlbar entschied, war eine majestätische evangelische Theologie groß geworden. Sie wußte nach allen vier paulinischen Richtungen theologischer Arbeit, nach dem *βάθος* und *ὕψος*, nach dem *πλάτος* und *μῆκος* den Riesenstoff zu gestalten und zu beherrschen. — Das Mittelalter hatte die gewaltigen Dome und Münster gebaut, die jetzt noch mit Recht unsere Bewunderung verdienen, aber einen Dombau sondergleichen hat die Reformation vollendet. Sie hat die evangelische Heilslehre zu einem geistlichen Bauwerk auferbaut und ausgebaut, das in der gesammten Geschichte des Reiches Gottes seines Gleichen sucht. Sie hat eine Theologie *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* geschaffen, welche auch den stärksten Geistern unseres Volkes volle innere Befriedigung gewährte. Diese Theologie setzte aus sich heraus zwei Riesenwerke, für welche in der gesammten Theologie die Seitenstücke fehlen. Das Examen

Concilii Tridentini von Martin Chemnitz ist ja anerkannt das größte apologetisch-polemische Werk, welches je gegen Rom, und nach unserer Meinung das größte Werk dieser Art, welches überhaupt je geschrieben worden ist. Die Loci theologici von Johannes Gerhard sind das größte dogmatische Werk der Theologie aller Zeiten. Nun haben freilich auch die, welche an sich die Herrlichkeit dieser Chemnitz-Gerhard'schen Theologie anzuerkennen geneigt sind, den Vorwurf gegen sie in der Regel in Bereitschaft, als pflege sie nur die Dogmatik und sei unfruchtbar bezüglich der übrigen theologischen Disciplinen. Der Vorwurf ist ungerecht. Wohl ist es wahr, die Dogmatik war in jener Periode die königliche Disciplin, die das ganze System beherrschte, aber der exegetische, historische, patristische Unterbau ist ein so außerordentlich gründlicher und die Ausbeute für die Ethik, Proskynetik und Kybernetik eine so überaus reiche, daß jeder Theologe unserer Tage, der sich mit wirklicher Hingebung in diese Theologie hineinsenkt, und der dabei des Schweißes nicht schont, zwar in erster Linie dogmatisch mächtig gefördert, aber in zweiter auch für alle andern Disciplinen entschieden befruchtet und bereichert von diesen Studien scheiden wird. — Es versteht sich ja von selbst, daß in den historischen und patristischen Darbietungen im Einzelnen sich Unrichtigkeiten finden. Das hat darin seinen Grund, daß manche Quellen, die uns jetzt zugänglich sind, den Vätern eben noch nicht zugänglich waren. Diese völlig unverschuldeten kleinen Mängel hat die mit reicherem Quellenmaterial ausgestattete Gegenwart nachzubessern. Sie wird reichlich entschädigt werden durch die überwältigenden Eindrücke, die sie vom Ganzen empfangen wird. Man findet bei diesen Vätern eine großartige Freiheit des Geistes, die in der absoluten Gebundenheit unter die göttliche Autorität des geschriebenen Wortes Gottes gar nicht nach dem prickelnden Reize verlangt, durch Heterodoxien den Pseudo-Beweis theologischer Originalität zu führen; diese Theologie will, hierin jenem Christophoros gleich, nur dem höchsten HErrn dienen. Die wunderbare Geschlossenheit des Systemes, welches keine Achillesferse, kein Lindenblatt an der Schulter hat, muß auf jeden hochveranlagten Jüngling, der das Examen und die Loci wirklich studirt, einen fortreißenden Eindruck machen. Wenn sich dennoch bei so

vielen, ja wir müssen leider sagen, bei den meisten jungen Theologen unserer Tage, ihre theologische Entwickelung so vollzieht, daß weder das Examen, noch die Loci einen gestaltenden Einfluß auf sie üben, so liegt die Schuld lediglich darin, daß sie jenen Riesenwerken überhaupt gar nicht nahe gebracht werden, daß diese Perlen wahrer Theologie für sie Güter todter Hand geblieben sind. Ist doch selbst die Zahl derjenigen theologischen Autoren unserer Tage, welche die ganze Glanzperiode der Lutherischen Orthodoxie überschlagen und so thun, als ob nach Luther die Theologie sogleich mit Spener begänne, recht erheblich, und zwar selbst unter denen, die sich zur theologischen Rechten rechnen. Andererseits freilich mehrt sich die Zahl der Autoren, welche auf diese lutherischen Schätze entschieden hinweisen. Zu ihnen gehört vor allen Dingen Steinmeyer. Der große Exeget macht in seinen neuesten Schriften überaus werthvolle Hebungen aus Chemnitz und Quenstedt.[1])

Wir sind der festen Ueberzeugung, daß, wenn einmal eine noch größere Ermüdung, ein noch fühlbarerer Mangel an Befriedigung über die binominalen Resultate der modernen Theologie Platz gegriffen haben wird, auch für das Examen und die Loci noch einmal die Stunde schlagen wird. Beide werden zwar niemals in der evangelischen Kirche der Zukunft ein deuterokanonisches Ansehen erreichen dürfen und wollen. Gegen diesen Mißbrauch schützt sie das lutherische Schriftprincip, das nur eine unfehlbare Instanz kennt; aber sie werden sich als köstliche Fundstätten echter Theologie bewähren, wiefern sie selbst mit eiserner Folgerichtigkeit immer und überall eben auf den unfehlbaren Richterstuhl der Schrift sich berufen. Sie werden mit innerer Consequenz auf eine neue Prüfung des modernen Inspirationsbegriffes hindrängen, und das Resultat dieser Prüfung wird eine Retro-Evangelisirung der Theorie von der Theopneustie sein. Es wird der moderne Satz: „In der heiligen Schrift ist Gottes Wort" wieder dem altevangelischen weichen müssen: „Die heilige Schrift ist Gottes Wort."

---

[1]) D. F. L. Steinmeyer: Die Parabeln des HErrn. Berlin 1884. 3. B. pag. 15 Anmerk. 21 u. a. a. O.

Indem wir nun an den Aufbau der Inspirationslehre der drei Riesen, die auf Luthers Schultern ruhen, des Chemnitz, Johann Gerhard und Aegidius Hunnius herantreten, bemerken wir vorweg, daß sie Nichts weiter waren, als die genuinen Ausleger Luthers, und daß Quenstedt und Calov später nur codificirt haben, was jene entwickelt.

---

§ 2.

Martin Chemnitz.

Dieser gewaltige Gottesgelahrte, der theologus primus a Luthero, hatte von dem HErrn die Mission erhalten, die Theologie Luthers, welche implicite das denkbar großartigste System war, explicite und interpretative als System darzustellen.[1])

Chemnitz war ein schöpferischer Geist[2]) von großer Origi-

[1]) Zu dieser Mission hatte ihn der HErr wunderbar erzogen. Chemnitz stammte aus vornehmem Blut, aus dem Hause derer von Kemnitz, und doch er wuchs auf in einem armen Tuchmacherhause zu Treuenbrietzen. Es schlummerte in ihm eine theologische Kraft allerersten Ranges, und doch er hat bis in seine Mannesjahre hinein vorzugsweis Mathematik und Astronomie studirt. Er war ein vornehmer akademischer Geist, und doch hat er nie einen Lehrstuhl inne gehabt, sondern bis zu seinem Tode im Pfarramt gestanden. Diese scheinbaren Divergenzen in seinem Lebensgange waren doch die aufbauenden Factoren, aus denen der HErr sich diese harmonische Zeugengestalt gebildet hat. Der Mann, welcher der authentische Ausleger der hohen Theologie Luthers werden sollte, mußte als Jüngling von den zerreibenden Einflüssen des Schulgezänkes freigehalten werden. Er sollte erst als reifer Mann sich in die Tiefe der Schrift senken. Er sollte der Kanzel erhalten bleiben, um seine Theologie, die an akademischer Höhe die aller Zeitgenossen überragte, in lebendigem Wechselverhältniß mit dem vollen Leben der Kirche zu erhalten. Geboren am 9. November, einen Tag vor Luther, ein Träger desselben Namens Martinus, ist er Luther innerlich so nahe gekommen, wie Keiner. Keiner wußte nach Luther das protestantische Schwert kühner gegen Rom zu schwingen, Keiner des Evangelii Kern herrlicher zu zeigen als Chemnitz.

[2]) H. Schmid bei Herzog III, pag. 192 spricht zwar gelassen das entgegengesetzte Urtheil aus: Chemnitz sei kein schöpferischer Geist gewesen. Ist aber der ein schöpferischer Geist, der einen Weg, welchen ein Riese durch einen Urwald geschlagen, zur herrlichen Kunststraße zu wandeln weiß, waren aber jene Baumeister, die aus den gewaltigen Steinmassen, welche

nalität.[1]) Nur ein wirkliches Original konnte der HErr zu der Mission gebrauchen, welche dem Chemnitz geworden. Das gnesio-Lutherthum war ja in großer Gefahr von dem Melanchthonischen Geiste überschattet zu werden. Es mußte also von Chemnitz nicht nur in seinem ganzen Reichthum, seiner Kraft und Schöne treu dargestellt, sondern es mußte auch durch die Klippen des Philippismus und Synergismus hindurch gerettet werden. Das war eine Mission von weltgeschichtlicher Höhe. Zu solchen Missionen aber kann der HErr Werkzeuge, die nur reproduciren, nicht gebrauchen, dazu erwählt er sich mit sicherer Hand Rüstzeuge ersten Ranges. Zu großen Originalwerken braucht er originale Geister. Ein solcher war Chemnitz, den wir getrost neben Athanasios, Augustin, Anselm und Luther stellen. Er war ein Starker im Reiche Gottes.

Die Inspirationslehre des Chemnitz.

Rom hatte gegen Wittenberg eine Kriegserklärung geschleudert, wie sie mit gleicher Entschiedenheit und zugleich gleichem Raffinement kaum je sonst erfolgt ist. Das Tridentinische Concil hatte im I. Decret der IV. Session vom 5. April 1546[2]) bezüglich des Quells der Heilslehre definirt:

„Hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditis, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae usque ad nos pervenerunt"

und hatte dann für die Tradition ausdrücklich gefordert, daß sie pari pietatis affectu ac reverentia aufgenommen werden müsse, wie das geschriebene Wort Gottes. Es hatte endlich die Apo-

---

man ihnen fertig behauen gab, die Pyramiden zu bauen vermochten, schöpferische Geister, dann gebührt dieser Ehrenname dem Martin Chemnitz sicherlich.

[1]) Das ist vielleicht das Großartigste an Chemnitz, daß sein gnesiolutherisches Lehrgebäude zwar durch und durch die Theologie Luthers war und doch auch wieder die feinen Linien Chemnitzischen Geistes an sich trug. Chemnitz dachte streng lutherisch, aber er dachte eben als Chemnitz lutherisch. Seine Originalität verleugnet der große Braunschweiger niemals.

[2]) Chemnitz: Examen. Berlin 1861, pag. 4 B.

kryphen kanonisirt und die Vulgata für den authentischen Schrifttext erklärt.

Neunzehn Jahre waren darüber hingegangen, da ließ Chemnitz[1]) den ersten Theil seines Examens erscheinen und ertheilte hierdurch die evangelisch-protestantische Antwort auf das I. Decret der IV. Session. Es war ein großartiger Augenblick. Das Examen schlug gewaltig ein; etwa wie die: λόγοι κατὰ Ἀρει—ανῶν δ' des Athanasios im Jahre 358 in die semiarianischen Nebel eingeschlagen, oder wie ein halbes Menschenalter später des Basileios großes Werk: περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος den pneumatomachischen Dunstkreis zerrissen, oder wie Luthers: „de servo arbitrio" die pelagianisch-rationalisirenden Truggebilde Erasmischer Theologie zerscheitert hatten. Hören wir zunächst, wie Chemnitz die Blößen des I. Decretes aufdeckt. Er stellt seiner eigenen Kritik die berühmte Definition des Hieronymus, die heilige Schrift sei: „Spiritus Sancti doctrina, quae literis Canonicis prodita est" voran und fragt dann mit feiner Ironie, ob das I. Decret zu diesem Satze eines alten Kirchenlehrers, den Rom mit solcher Emphase einen Doctor ecclesiae genannt, stimme. Dann hebt er mit sicherer Hand die schwächsten Punkte des Decretes heraus.[2])

1) Nequaquam inquiunt, Scriptura sola regula et norma erit judicii nostri, sed primo traditiones, quae sine scripto tantum ex consuetudine longi temporis probationem habent, pari pietatis affectu ac reverentia suscipiendas ac venerandas esse.[3])

2) Discrimen inter libros Scripturae canonicos et apokryphos, quod totius verae et purioris antiquitatis testimonia habet, convellunt, abrogant, tollunt.

---

[1]) Chemnitz war schon ausreichend dazu beglaubigt, den Kampf gegen das Tridentinum aufzunehmen. Er hatte nämlich schon 1562 ein Vorpostengefecht gegen den Jesuiten Andradius durchgekämpft.

[2]) Chemnitz: Examen pag. 5, 4.

[3]) Man beachte, wie Chemnitz den Unwerth der Tradition kurz und bündig dahin ausspricht, daß er ihr keine andere Dignität zuerkennt, als die der consuetudo longi temporis, und das ist doch ein lediglich externer Werthtitel.

Man beachte, wie Chemnitz von der antiquitas, auf welche die römische Kirche zum Erweise des Werthes ihrer Tradition fortwährend sich berief, appellirte an die vera et purior antiquitas. Ein ähnliches Verfahren zieht sich durch das ganze Examen hindurch. Das ist nächst dem stricten und schlagenden Schriftbeweis die schärfste Waffe, die Chemnitz gegen die Tradition schwingt. Er zeigt immer wieder, daß sich zwar Rom auf die Pseudo-Antiquitas, auf das Mittelalter berufen dürfe, niemals aber auf die vera antiquitas. Diese stehe in allen wesentlichen Stücken fest auf Seiten der evangelischen Heilslehre. Mit wahrer Meisterschaft beherrscht Chemnitz die Väter der ersten fünf Jahrhunderte, und zwar beider Zungen, und weist in ihnen überall mit sicherer Hand die Keime evangelischer Heilslehre nach.[1]) Die Gleichstellung der Apokryphen mit den kanonischen Schriften war ja wirklich zugleich ein Unrecht gegen die vera und purior antiquitas, die endlich einstimmig bei der bestimmten Unterscheidung beider Kategorien von Schriften angelangt war.

3) Constituunt vulgatam illam editionem habendam pro authentica.

4) Si quis habeat interpretationem Romanae ecclesiae, etiamsi non videat, quo modo cum textu vel conveniat vel pugnet, habere tamen ipsissimum verbum Dei.[2])

Zu der ad 4 registrirten kritischen Bemerkung sieht sich Chemnitz gedrängt durch die Auslegung, die der Jesuit Hosius der Bestimmung des Canon alius des secundum decretum gegeben. Die Identificirung der: interpretatio Romanae ecclesiae mit dem ipsissimum verbum Dei bewegt und empört das evangelische Gewissen des Chemnitz so, daß er den pontifex Romanus einen:

terrenus Deus

nennt. — Den Hosius aber und seine Auslegung hätte das officielle Rom ja immerhin verleugnen können, aber die wirkliche

---

[1]) Chemnitz wandelt hier im Wesentlichen in den Bahnen der Magdeburger Centurien; nur daß in seiner starken schöpferischen Hand diese Methode ihn zu einer klaren Würdigung der vera und purior antiquitas führt und ihn zum Vater der evangelischen Patristik macht.

[2]) Chemnitz: Examen pag. 6, 4.

Gleichstellung zwischen Schrift und Tradition ließ sich nicht desavouiren, denn diese war seit dem 5. April 1546 symbolisch fixirte römische Kirchenlehre; denn wenn auch in jenem Decret die libri scripti zuerst und die sine scripto traditiones zu zweit genannt werden, so ist das doch nur ein Unterschied in der äußern Reihenfolge, innerlich aber wird das zweite dem ersten völlig gleichgeordnet durch den Zusatz: pari pietatis affectu ac reverentia und, was das Schlimmste ist, dadurch, daß von beiden das:

Spiritu Sancto dictante

ausgesagt, also auch die Tradition unter den Gesichtspunkt der Inspiration, ja sogar der Verbal-Inspiration gestellt wird. Bei dieser Sachlage, bei dieser beispiellosen Verwischung jeglicher Grenzen zwischen Schrift und Tradition, sah sich Chemnitz in seinem Gewissen gedrungen, den Kampf gegen die Tradition in die Tiefe zu legen, das Uebel an der Wurzel anzufassen. Er verfolgt in einer großartigen, bis ins Einzelnste durchgeführten biblischen Studie das Verhältniß zwischen dem scripto und non scripto bis zurück auf seine Uranfänge. Voran stellt er der ganzen Entwickelung den Satz: „Certum enim est, Deum ipsum se et voluntatem suam dato certo verbo, quod ingentibus miraculis confirmavit, generi humano patefecisse."[1]) Von Uranfang also hat es eine wirkliche Offenbarung gegeben (patefecisse). Diese Offenbarung hatte von jeher einen dogmatischen (se) und ethischen (et voluntatem suam) Inhalt. So herrlich aber diese Uroffenbarung auch war, sie war doch eine non scripta. Wären die Menschen nun Engel gewesen, oder wären sie wenigstens nicht gefallen, so wäre nicht zu fürchten gewesen: „ne puritas patefactae doctrinae coelestis vel adulteraretur vel amitteretur. So aber, nachdem der Fall geschehen, stellen sich der Bewahrung reiner Lehre drei mächtige Hindernisse entgegen:

1) der widergöttliche Charakter der gefallenen Welt an sich (versamur in hoc mundo, cujus judicium e diametro pugnat cum judicio Spiritus Sancti in rebus fidei).

2) Die widergöttliche Natur der gefallenen Vernunft (ratio nostra extollit se contra agnitionem Dei).

---

[1]) Chemnitz: Examen pag. 8, 1.

3) Des Teufels Lügen (Diabolus est mendax).

Diese schneidigen, markigen Sätze sind ja von der allerhöchsten Bedeutung. Sie kommen für uns zunächst in sofern in Betracht, als sie der Unterbau sind, auf welchem die folgende großartige Entwickelung über den Ursprung des geschriebenen Wortes Gottes ruht. Die Fundamente, auf denen seine bedeutendsten Untersuchungen ruhen, ganz fest zu legen, das war ja eine nahezu charismatische Gabe, und bei der großartigen Geschlossenheit und lückenlosen Vollendung seines theologischen Denkens tragen seine Dispositionen den Charakter theologischer Marksteine. Folgen wir nun der Entwickelung selbst.

Der Ursprung der Schrift.

1) Die der Schrift vorangehende viva vox[1]):

„Deus igitur ab initio mundi et ante et post lapsum ex arcana sua sede, quae est lux inaccessibibis prodiens se et voluntatem suam generi humano dato certo verbo et additis manifestis miraculis patefecit, utque doctrina divinitus patefacta viva voce propagari et posteritati quasi per manus tradi posset. Deus Adamum constituit, aetatis illius quasi episcopum.“

Es war also nach Chemnitz die viva vox die ursprüngliche und bis zum Sündenfall sufficiente Offenbarungsform Gottes. Adam war der erste Diener am reinen Wort, unter seiner bischöflichen Autorität wurde die authentische Interpretation der viva vox verbürgt. Adam, der den ex arcana sua sede prodiens Deus mit seinen damals noch nicht getrübten Augen gesehen, der die viva vox mit seinem damals noch nicht betäubten Ohr gehört, war ebenso gewillt, wie fähig, in der viva vox ein datum certum verbum zu erkennen. Wäre der Fall nicht gekommen, so wäre die viva vox die definitive Offenbarungsform Gottes geblieben.

Da trat der Sündenfall ein. Was die viva vox gepredigt hatte, wurde verderbt. Hier schon entschied sich grundsätzlich, daß sie nur als Provisorium im Reiche Gottes ihre Herrschaft behaupten konnte. Als solches aber ließ sie der HErr noch eine Weile bestehen, er dämmte aber die Neigung der gefallenen

[1]) Chemnitz: Ibidem.

Menschen, die Verkündigung durch die viva vox zu corrumpiren, dadurch ein, daß er dem Noah[1]):

peculiares revelationes

schenkte, und daß er den Sem dazu berief: „ut custos esset puritatis doctrinae.“ Als aber trotz dessen die: traditiones adulteratae werden, so bestellte er sich in den Patriarchen treue Wächter der puritas doctrinae, und so lange in deren treuer Hand die viva vox geborgen war, ließ der HErr das Provisorium bestehen, aber in seinem Heilsrath beschloß er:

aliam rationem.[2])

2) Die alia ratio der Offenbarung, oder die Schrift.

Als auf dem Berge Sinai der alte Bund geschlossen wurde, da begann im Reiche Gottes das Weltalter für das geschriebene Wort. Das war ein Definitivum. Daher wird es von dem HErrn selbst eröffnet[3]): „Deum non tantum instituisse, sed ipsum suo facto et exemplo cum primus verba decalogi scripsit, dedicasse et consecrasse viam illam et rationem, ut per scripturas divinitus inspiratas conservetur et retineatur doctrinae caelestis puritas. Ita prima origo sacrae Scripturae Deum ipsum habebit auctorem. Den Anfang der Schrift, d. h. den ältesten Theil des geschriebenen Wortes Gottes, den Dekalog, hat also der HErr[4]):

suis digitis

geschrieben. Diese Thatsache ist von ganz außerordentlichem Schwergewicht[5]): „Multum enim ad dignitatem et auctoritatem sacrae scripturae illustrandam facit, quod Deus ipse rationem, comprehendi literis doctrinam coelestem non tantum instituit, mandavit, sed quod illam primus scriptis verbis Decalogi suis digitis initiavit. Hätte Gott das nicht gethan, wäre die Schrift, d. h. das Schreiben des Wortes von Menschen begonnen worden, so hätte man der scriptio gegenüber halten können die prae-

[1]) Chemnitz: Examen pag. 9.
[2]) Chemnitz: Examen 10, 8.
[3]) Chemnitz: Examen 9, 5.
[4]) Chemnitz: Examen pag. 10, 6.
[5]) Chemnitz: Ibidem.

scriptio plus quam bis mille annorum, d. h. die durch die viva vox 2000 Jahre hindurch in die Herzen gleichsam hineingeschriebene Verkündigung. Darum bedurfte es einer ganz außerordentlichen Weihe für den Anfang der Schrift. Diese Weihe erfolgte dadurch, daß beim Dekalog der Dictator und der Schreiber zusammenfallen, und wiederum hat der HErr bei der weiteren Abfassung der Schrift irdische Schreiber bestellt und für sich nur die majestätische Stellung des himmlischen Verfassers vorbehalten, weil er haben wollte, daß das Volk Gottes die durch Menschen geschriebene, aber von Gott gehauchte Schrift im Glauben annehmen sollten[1]): „Noluit Deus ipse totam legem conscribere, sed scriptis verbis Decalogi Mosi mandatum dedit."

Er that's, damit sein Volk sicher sei: „Scripturam illam Mosis non humana voluntate allatam, sed divinitus inspiratam esse." — Das ist die alia ratio, die der HErr, nachdem das Weltalter der viva vox vorüber war, wählt[2]): „Haec est prima origo scripturae." Der letzte Grund aber, warum der HErr diese andere Weise wählt, warum er diesen neuen Weg einschlägt, ist das Verlangen des Herzens Gottes, die puritas doctrinae coelestis unter allen Umständen zu sichern. —

Ist die reine Lehre das höchste Gut der Kirche, so bedurfte es nicht nur einer relativen, sondern einer absoluten Sicherstellung dieses Schatzes. Darum genügte ein göttlich-menschliches Zusammenwirken nicht, sondern es bedurfte eines unmittelbar schöpferischen Anfangs für diese andere Weise der Offenbarung. Diesen höchsten Schatz der Kirche, die reine Lehre, schützt der HErr selbst[3]): „paterna solicitudine," er erhält auch die volle Harmonie der einzelnen Theile des alten Testamentes untereinander, zunächst das Zusammenklingen zwischen Mose und den Propheten, zwischen denen ein sachlicher Zwiespalt nicht besteht. Die Propheten haben nicht[4]): „alia diversa et contraria" geboten, sondern: „ex divina revelatione addebant interpretationes illustriores, prout lucifer novi testamenti magis magisque

[1]) Chemnitz: Examen pag. 10, 7.
[2]) Chemnitz: Examen 10, 8.
[3]) Chemnitz: Examen 12, 13.
[4]) Chemnitz: Examen 11, 12.

appropinquabat." Nach Chemnitz sind also, bei voller sachlicher Einstimmung zwischen Gesetz und Propheten, die letzteren die authentischen Ausleger des Gesetzes, und ihre Interpretation wird in dem Maße illustrior, in welchem der Morgenstern des neuen Bundes naht. Die Offenbarung vom Sinai enthielt Beides, den *νόμος παρεισελθών* und die ewigen Heilsgedanken, und da es sich doch für die Zeit des Zwischenbundes vom Sinai um die Darstellung eines äußerlich sichtbaren Gottesreiches auf Erden handelte, so mußten in der Sinaitischen Offenbarung die *νόμος*–Gedanken sich zunächst entfalten, während die *παραγγελία*–Gedanken noch den Charakter edler Knospen an sich trugen, und umgekehrt war es die Aufgabe der dem Morgenstern entgegeneilenden Prophetie, grade diese Verheißungsknospen zur vollen Entfaltung zu bringen. Wenn das ein:

addere

war, so war es nur ein formelles, eben nur ein addere interpretationes, nur das addere, welches der Mai übt, wenn er die Knospen, die der April erzeugt, zu Blüthen entfaltet.

Kein Sachverständiger wird leugnen können, daß in diesen Chemnitzischen Entwickelungen über das Gotteswort des alten Bundes große Tiefen stecken und Schätze, die der Hebung noch bedürftig und voll würdig sind.[1])

3) Die Vollendung der Offenbarung. Das neue Testament.

Was nach Chemnitz schon von der *σκιὰ τῶν μελλόντων* gegolten, das gilt erst recht vom *πλήρωμα*[2]): „Sacram Scriptu-

[1]) Eigentlich arbeitet doch Chemnitz, wenn er auch diese Kunstworte nicht braucht, mit den Kategorien der *συστολή* und *ἔκτασις*. Durchgeführt hat er den Gedanken nur nach der einen Seite hin, wiefern die *παραγγελία*, welch im *νόμος* noch im Stande der *συστολή* liegt, in der Prophetie die Bewegung der *ἔκτασις* vollzieht, aber durchführbar ist der Gedanke auch nach der andern Seite hin, nämlich daß der *νόμος* im engeren Sinne, das sind die ewigen Heilsgedanken des Gesetzes, welche unter dem *νόμος* im weiteren Sinne, das ist unter dem sinaitischen Gesetzesbunde als *ἔκτασις* sich entfalten, dann während der Prophetie in Form der *συστολή* sich auf ihren Heilswerth zurückziehen.

[2]) Chemnitz: Examen pag. 27, 2.

ram esse Canonem, normam, regulam, fundamentum et columnam totius nostrae fidei." Die Schrift ist völlig in sich selbst ausreichend und bedarf daher absolut keiner Ergänzung durch die Tradition. Den Satz der Gegner, Stellen wie Joh. 21, 25 wiesen ja selbst aus der Schrift hinaus in die Tradition hinein, weist er mit voller evangelischer Klarheit zurecht[1]): „Grata igitur mente et reverenter debemus illud spiritus beneficium amplecti et osculari, quod ad nostram se dimiserit infirmitatem et noluerit illam nimium onerare, sed de doctrina et miraculis Christi ea elegit et dictavit conscribenda, quae ad veram fidem et aeternam vitam necessaria esse judicavit."

Die Sufficienz der Schrift besteht also darin, daß uns in ihr Alles, was zur Seligkeit nöthig ist, offenbart wird. Wenn uns Manches unoffenbart bleibt, so ist das ein Act gnädiger Herablassung des dictirenden heiligen Geistes zu unserer Schwachheit und geringen Tragkraft.

Neben der Sufficienz dringt Chemnitz vor allen Dingen darauf, daß die Schrift ihre Autorität[2]):

in se

hat, und sie hat sie darum in se, weil sie:

divinitus inspirata

ist. Die Schrift hat die Autorität nicht von der Kirche. Mit edler sittlicher Entrüstung weist er die furchtbare Behauptung des Jesuiten Hosius,[3]) die Schrift würde, wenn sie von der Autorität des Papstes nicht gedeckt würde, nur den Fabeln des Aesop gleichwerthig sein, zurück. Er nennt diese gottlose Behauptung mit Recht ein[4]):

blasphemum.

Kein evangelischer Theologe hat schärfer und doch sachlich so ruhig und so gründlich die Blößen aufgedeckt, die der Jesuitismus dem Romanismus giebt. Der bis zum Wahnsinn und zur Blasphemie gespannte Papalismus, wie er in jenem be-

[1]) Chemnitz: Examen pag. 24, 15.

[2]) Chemnitz: Examen pag. 54, 8.

[3]) Hosius Opera. Col. 1558, S. 196, conf. auch bei Herzog VI, pag. 330.

[4]) Chemnitz: Examen pag. 54, 8.

rechtigten Wort des Hosius sich ausdrückt, setzte wirklich, wie wir an einer andern Stelle den Chemnitz schon haben urtheilen hören, den Papst als einen:

terrenus Deus.

Die Sucht der Tridentiner Jesuiten, um jeden Preis den Papalismus zu fördern, drängte sie nicht nur zur zärtlichen Liebe gegen die Tradition, sondern direct zum Haß gegen die Schrift. Chemnitz unterläßt es nicht, die Jesuiten darauf hinzuweisen, daß doch die römischen Theologen in Luthers Tagen viel höher gestanden hätten[1]): „Longe alia nunc est ratio disputationum inter Ponteficios, quam tempore Eccii. Illi (er denkt neben Eck auch an Emser) scripturae armis nobiscum congredi non detrectabant.“ Die gegenwärtigen Schildknappen Roms (er denkt vorzugsweis an Pighius) jammerten fortwährend: „de angustiis, de imperfectione, insufficientia, ambiguitate et obscuritate scripturae et strenue pugnant pro necessitate, auctoritate, perfectione, certitudine, claritate traditionum non scriptarum.“ Wenn die jesuitischen Wühler von Trient und die Ausleger der Tridentinischen Decrete so thun, als stellten sie Schrift und Tradition neben einander, so ist das unwahr. Thatsächlich stellten sie die Tradition hoch über die Schrift und machten sie zur eigentlichen Erkenntnißquelle. Es könnte aber Jemand dem Chemnitz willig zugeben, daß nicht die Kirche, wiefern sie vom Papst dargestellt werde, der Schrift ihre Autorität verleihe; er könnte aber doch behaupten, daß der gesammte Lehrkörper, wenn er ordnungsmäßig versammelt sei, daß also die Concilien in der Lage und berechtigt wären, der Schrift ihre Autorität zu geben. Es könnte sich also Jemand zwar dagegen verwahren, die papale Instanz zur Richterin über die Schrift zu machen, er könnte aber für die episcopal-synodale ein solches Recht fordern. Auch dieser Anschauung tritt Chemnitz scharf entgegen schon in der Praefatio zum Examen und er bewährt auch hier seine ganze Meisterschaft darin, daß er wieder einen der patres und zwar wieder den in thesi von Rom selbst so hochgestellten Hieronymus für sich kämpfen läßt und nebenher also auch hier wieder darthut,

[1]) Chemnitz: Examen pag. 15, 1.

wie die Väter der alten Kirche auf unserer, nicht auf römischer Seite stehen. Das Wort des Hieronymus: „Spiritus Sancti doctrina est, qui canonicis literis prodita est, contra quam, si quod statuant concilia, nefas duco“ veranlaßt Chemnitz[1]), sich ausdrücklich das Recht zu vindiciren: „ut decreta conciliorum exigantur ad normam sacrae scripturae.“ Die Forderung, ohne Prüfung, ohne Untersuchung, ohne Urtheil den Decreten des Tridentinum einfach zuzustimmen, obwohl bei demselben der actor in einer Person reus und judex gewesen, nennt er mit Recht eine tyrannis vere Pontificia.

Unterläßt man es, die Untersuchung zu führen[2]): „sola voce doctrinae juxta normam Scripturae divinitus patefactae“ so kommt man unrettbar dazu, vom lebendig machenden Glauben zur Perfidie menschlicher Ueberlieferungen abgezogen zu werden.

Eigentlich bucht Chemnitz hier nur die heilige Praxis des ersten oikumenischen Concils, welches doch das Urbild für jede große synodale Arbeit sein soll. Als zu Nicäa die Männer der Mitte, von Eusebios Pamphilu geführt, jenes farblose, die Spitzen des Bekenntnisses abschleifende *μάθημα* proponirt hatten, da fingen unter der gesegneten Führung des Athanasios die rechtgläubigen Väter das exigere ad normam sacrae Scripturae an[3]): „*ἠναγκάσθησαν καὶ αὐτοὶ αὖθις συναγαγεῖν ἐκ τῶν γραφῶν τὴν διάνοιαν.*“ Dadurch wurde zu Nicäa die Schrift als die allein souveraine Instanz, als das hoch über jeder synodalen Arbeit thronende Obertribunal feierlich anerkannt. Sie hat dort die Stellung gehabt, die Chemnitz überhaupt für alle Concilien fordert.

4) Die Principien der Schriftauslegung nach Chemnitz.

Hatte so Chemnitz die theopneustische Herrlichkeit der Schrift auch dadurch anerkannt, daß er sie jeder menschlichen Instanz gegenüber als souverain verkündete, so zog er aus dieser Souverainität auch die Folgerungen für die Schriftauslegung. Daher müssen wir, ehe wir von Chemnitz scheiden dürfen, die Grund-

[1]) Chemnitz: Praefatio ad Examen pag. 3, 11.

[2]) Chemnitz: Praefatio ad Examen pag. 4, 11.

[3]) Athanasios de Decretis 20 conf. unsere Geschichte der Arianischen Häresie I, pag. 197.

anschauungen seiner Schriftauslegung noch kurz würdigen. Der große Theologe unterscheidet zwei Arten von Schriftworten beziehungsweis Schriftabschnitten[1]):

1) Loci planis et perspicuis verbis expositi. Diese sind durchsichtig et doctis et indoctis.

2) Difficiles et obscurae sententiae. Besonders um der letzteren willen hat der HErr seine Kirche mit der Gabe der Auslegung ausgestattet.

Von dieser Gabe sagt Chemnitz[2]): „Deus voluit in ecclesia donum exstare interpretationis. Illud donum non est extra ecclesiam in non renatis, est enim lumen Spiritus Sancti accensum in cordibus piorum.“ Was ist also die Schriftauslegung? Sie ist zunächst eine Gabe, ein donum, ein *χάρισμα*, also nicht in erster Linie eine Wissenschaft. Nur die dienende Magd der Auslegungsgabe ist die Auslegungswissenschaft. Wer ist der wahre vollbürtige Schriftausleger? Es ist der heilige Geist; denn jenes donum heißt ja ausdrücklich das lumen Spiritus. Daher sind alle echten irdischen Exegeten nur die Diener des himmlischen Auslegers, des Exegeten *κατ᾽ ἐξοχήν*.

Nach welchen Grundsätzen beruft aber der himmlische Exeget sich seine irdischen Gehilfen? Die Berufung ist an zwei Bedingungen geknüpft:

1) an eine äußere. Der Exeget muß intra ecclesiam stehen, denn dieses donum existirt ja in ecclesia (non extra ecclesiam). Es erhellt leicht, daß dieser Satz zunächst gerichtet ist gegen die Sectirer und Schwarmgeister, die sich von der Kirche lösen und doch dabei das Charisma für sich in Anspruch nehmen, welches ihr verliehen ist.

2) an eine innere. Das Gefäß, welches das lumen Spiritus Sancti aufzunehmen befähigt ist, ist das cor, nicht das caput und zwar das cor piorum. Damit aber ja Niemand meine, daß schon ein allgemeines religiöses Gestimmtsein, eine allgemeine pietas für dieses donum empfänglich mache, definirt er die innere Qualification des Exegeten mit größter Bestimmtheit dahin, er

[1]) Chemnitz: Examen pag. 65, 1.

[2]) Chemnitz braucht donum genau so, wie das griechische *χάρισμα*.

dürfe nicht gehören zu den non renatis, also positiv ausgedrückt, er müsse ein renatus sein. Es begegnet uns also auch bei Chemnitz die klare Erkenntniß, wie fest die beiden Hauptwerke Gottes des heiligen Geistes, die illuminatio und regeneratio zusammengehören. Nur wenn ein renatus zum illuminatus wird, ist er wirklich ein echter Exeget, weil er dann ein wirklicher *θεοδίδακτος* ist. Bei solcher Vertiefung des Begriffs der interpretatio, mußte es Chemniß leicht werden, das rechte Verhältniß zu den irdischen Auslegungs-Autoritäten zu finden.

Auf die Frage, wie der evangelische Schriftausleger dem exegetischen Nachlaß der Väter gegenüberstehe, giebt Chemnitz die klare Antwort[1]): „Grati enim et reverenter utimur patrum laboribus, qui multa scripturae loca commentariis suis utiliter illustrarunt. Ex veteris ecclesiae testimoniis in vero et sano scripturae sensu nos non parum confirmari fatemur.“ Die alles beherrschende Aufgabe des evangelischen Exegeten ist also die Ermittelung des verus et sanus scripturae sensus. Zu dieser Ermittelung bedient er sich auch der labores patrum, als eines hocherwünschten Hilfsmittels, und er thut das mit um so größerer Freude, als er bei Vertiefung in die Väter zugleich erkennt, daß die der alten Kirche für uns zeugen. Im Einzelnen gewinnt Chemnitz aus der Bekämpfung der römischen Auslegungsgesetze die rechten evangelischen.

Wenn Rom meine,[2]) das donum interpretationis sei alligatum ordinariae Episcoporum successioni, es resultire also ex privilegio loci, sei darum am stärksten und sichersten verbürgt im Papst, der alle Wahrheit habe: in scrinio pectoris sui, ja der sie auch dann habe, wenn er ein „idiota“ sei, so erwidert Chemnitz: a. I. Korinther 12, 11 *καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διαιροῦν ἴδια ἑκάστῳ καθὼς βούλεται* widerlege die Theorie vom Privilegium loci exegetisch, b. die Thatsache, daß der HErr seine Propheten, also die authentischen Ausleger des alten Bundes, oft „aliunde“ d. h. durchaus nicht immer aus dem mit der ordinaria successio betrauten Stamme Levi berufen habe. Er habe sich also bei seiner Wahl nicht an das privilegium loci gebunden.

[1]) Chemnitz: Examen pag. 66, 2.

[2]) Chemnitz: Examen pag. 66, 4.

Wenn Rom der Schrift gegenüber eine[1]): „auctoritas praetoria“ prätendire und auf das: „Roma locuta est“ ein „simpliciter jurare in illum sensum“ verlange, so sei das unbedingt zurückzuweisen und es sei, meint Chemnitz: „ex phrasi scripturae ex circumstantiis, ex collocatione aliorum locorum“ und „ex analogia fidei“ auszulegen, weil aber St. Paulus I. Kor. 2, 14 sage: *ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ*, so müsse der heilige Geist das Herz des Auslegers erleuchten: „opus est Spiritus Sancti illuminatione ad inveniendum et dijudicandum verae scripturae sensum.“

Die Römischen pflegten, wenn sie einen Schriftgedanken umgemodelt hätten (transformarunt)[2]) dann in den Schriften der Väter begierig nach einigen Sätzen zu suchen, die ihre Künsteleien decken könnten (patrocinaturas suo proposito). Sie mäßen also die Schrift nach den Vätern, die evangelische Kirche aber mäße die Väter nach der Schrift (et libere exigantur ad fontes et fundamentum).

Die Römischen legten sich ausdrücklich das Recht bei[3]): „ut a simplici et genuina sententia . . libere possint discedere . . et aliam assuere tali dictatoria auctoritate,“ ja sie verlangten, daß die Auslegung der Romana ecclesia,[4]) auch wenn sie wider den Text sei, als ipsissimum verbum Dei angesehen werde.

Mit diesen Ansprüchen versündigten sie sich, meint Chemnitz, nicht nur an der Schrift, sondern auch am Andenken der Väter, deren heißes Ringen es gewesen sei, ihre Gemeinden in die Tiefen der Schrift einzuführen und sie zum Forschen in der Schrift anzuleiten.

Wir schließen hier unsern Bericht über die Auslegungsgrundsätze des Chemnitz. Entsprechend der diesem Theologen gewordenen besondern Lebensaufgabe, kehrt seine Hermeneutik selbstverständlich die Spitze gegen Rom, aber ihr einheitlicher evangelischer Grundgedanke bleibt doch immer der, daß er überall die

---

[1]) Chemnitz: Examen pag. 66, 5.
[2]) Chemnitz: Examen pag. 67, 7.
[3]) Chemnitz: Examen pag. 67, 8.
[4]) Chemnitz: Examen pag. 68, 8.

Majestät und die aus ihr stammende Selbstbürtigkeit des geschriebenen Wortes Gottes betont.

Wenn Jemand, dem bisher die Bannerträger lutherischer Orthodoxie als Dunkelmänner geschildert worden sind, diese Chemnitzischen Darbietungen zum ersten Mal liest, dann muß er einen überwältigenden Eindruck bekommen. Für die Klarstellung und Sicherung, für den Ausbau des evangelischen Formalprincipes hat kein Theologe reichere Beiträge geliefert, als Chemnitz.

§ 3.

Aegidius Hunnius.

Unter den Heroën lutherischer Orthodoxie ist wohl Keiner so schnell vergessen worden, wie der große Hunnius. Seine Zeitgenossen haben ihn voll gewürdigt, den theologus tertius a Luthero haben sie ihn genannt, wenn sie ihn auch nicht, wie ja die Chronologie es empfohlen hätte, als alter zwischen Chemnitz und Gerhard gestellt, sondern dem Riesengeist, der der Kirche die Loci geschenkt, dem hellflammenden Jenenser Kirchenlichte Johannes Gerhard die Ehre, der theologus alter a Luthero zu sein, vorbehalten haben. Sie haben aber mit vollem Bewußtsein den Hunnius als tertius jenem Zwiegestirn schöpferischer Geister beigezählt, die mit ihm die genuine Schule Luthers bilden, wie einst die drei großen Kappadoker die ebenbürtige Schule des Athanasios gebildet haben. Man hat dieser Catena keinen theologns quartus a Luthero beigezählt; weil man es markiren wollte, daß eben jene Drei die großen Classiker lutherischer Orthodoxie sind. Schon diese Sachlage würde uns nöthigen, auf Hunnius näher einzugehen, auch wenn der Artikel von der Theopneustie außerhalb seiner Specialstudien gelegen hätte. Wir müssen es aber um so mehr thun, als eine der Monographien, die seinen kostbaren Nachlaß bilden, gerade den hohen Artikel vom Worte Gottes zum Gegenstand hat, so daß dieser Theologe, wie er ein lutherischer Classiker im Allgemeinen ist, auch für die Inspirationslehre im besondern Sinne sich als solchen erweist. Wir meinen seine Schrift[1]): „De majestate, indubitataque fide ac certitudine sacrae Scripturae propheticae et apostolicae."

[1]) Aegidius Hunnius: De majestate . . . Wittenberg 1605.

Hunnius unterscheidet im Worte Gottes drei Kategorien von Worten[1]):

1) Sunt primo quaedam in Scripturis, quae hominibus natura sunt nota.

2) Sunt aliqua in iis, quae ex patrum narratione aut fama publica gentilibus innotuerunt.

3) Tertio autem, si descendemus ad ipsum doctrinae genus, ecclesiae Dei proprium et ad mysteria regni caelestis, quae sacris literis traduntur, ea, si vel mediocriter expendas, omnem sensum humanae rationis effugere et non nisi a Dei spiritu revelari potuisse ultra fateberis. Zu diesen eigentlichen Mysterien rechnet Hunnius vor Allem: adorandum illud Trinitatis arcanum, mysterium incarnationis filii Dei u. s. w. Der große Theologe versteht unter den ad 1 genannten quaedam in scripturis, die in das Gebiet der natürlichen Theologie fallen und auch zu ihren Postulaten gehören. Natürlich hat auch diesen gegenüber die Schrift nicht etwa nur den Beruf, sie zu registriren, sondern sie hat die herrliche Aufgabe, das, was die natürliche Theologie als Ahnung von der Wahrheit hat, darzubieten als reale Wahrheit.

Was er unter den sub 2 angedeuteten Punkten verstanden wissen will, darüber hat er sich an andern Stellen eingehend ausgesprochen. Hunnius bildet diejenige Hypothese, welche in der alten Kirche Ambrosius besonders energisch vertreten hatte, weiter und sieht diejenigen zerstreuten Wahrheitsmomente, die uns in den heidnischen Profanscribenten begegnen, als unmittelbare oder mittelbare Hebungen aus den kanonischen Schriften des alten Bundes an. — In dieser Ambrosianisch-Hunnianischen Hypothese spiegelt sich die Schrift in ihrer ganzen theopneustischen Herrlichkeit als einziger Wahrheitsquell; ihr totales Gegenbild ist die in der Gegenwart nahezu unerträglich werdende Neigung so vieler Theologen, die größten Kleinodien der Schrift als Anleihen von Fremden, besonders von dem theosophischen Juden Philo hinzustellen.[2])

[1]) Hunnius: Ibidem pag. 17.

[2]) Hunnius hat zum Erweise seiner Hypothese viel Fleiß und viel Scharfsinn aufgewendet. Er sieht in dem Ovidischen Japetus die Entartung

Die Hauptsache bleiben aber für Hunnius die arcana und mysteria des Glaubens, die den der ganzen Schrift eigenen Offenbarungscharakter in einzigartiger Klarheit enthalten. Jetzt zwar, nachdem sie geoffenbart sind, kann es scheinen, als hätten sie auch ohne Offenbarung gefunden werden können[1]): „forte profanis mentibus videantur ab humano ingenio confingi, concipique potuisse" sieht man aber genau zu, so findet man: „tam obstrusa reconditaque haec mysteria, ut nisi hunc in modum patefactae essent divinitus, ad eorum adyta ne quidem totius mundi sapientia penetrare potuerit." Man braucht blos mit dem, was die Schrift bietet, zu vergleichen, was die beiden größten Weisen Platon[2]) und Aristoteles gefunden haben, und man wird unbedenklich bekennen müssen: „In uno certe psalmo Davidis, in uno capite prophetae et apostoli alicujus plus cernes religionis, plus divinae majestatis senties, quam si cunctos Platonis et Aristotelis evolvisses libros." Man spürt eben in der Schrift überall die Gegenwart Gottes als des in ihr redenden[3]): „Adeo promptam et obviam Dei in ea loquentis praesentiam deprehendimus, ut oculis designari et digitis notari posse videatur." Man wird, lehrt Hunnius, vor allen Dingen durch die Anschauung der herrlichen Harmonie, kraft deren die Schrift ein Ganzes, ein wirklicher Körper ist, zur Anerkennung der göttlichen Urheberschaft gezwungen[4]): „Suavissimus ille totius corporis scripturae consensus et compages, omniumque partium doctrinae in ea traditae cohaerentia et articulorum fidei nostrae perpetua nul-

---

des biblischen Japhet, in dem Jupiter Hammon (Ammon) die Entstellung des biblischen Cham. Er bemerkt zu Ovids Metamorph. lib. I: ex Mosaica historia quaedam esse desumpta und bald darauf noch stärker: ut nihil dubitem, Ovidium ista ex historia sacrorum Bibliorum esse mutuatum, sive ipse in Mose legerit, sive ex aliorum relatione ea cognoverit. Conf. hierüber: Tractatus de majestate, Wittenberg 1605, pag. 94, 96, 97. Wir bitten diese drei Seiten selbst nachzulesen. Sie sind ein trefflicher Gradmesser für die Geistesfrische und für die Energie, mit welcher Hunnius zu arbeiten gewöhnt war.

[1]) Hunnius: l. l. pag. 18.

[2]) Hunnius: l. l. pag. 19.

[3]) Hunnius: l. l. pag. 20.

[4]) Hunnius: l. l. pag. 22.

libique interrupta catena ... nonne perspicue demonstrant, huic codici bibliorum nullum alium, quam Deum auctorem posse assignari. — Es ist dies eine hochwichtige Stelle. Hunnius erkennt und bekennt mit dem ihm eignen feinen Verständniß für den organischen Zusammenhang der ganzen Schrift, nicht nur die göttliche Autorschaft gegenüber den einzelnen Büchern, sondern auch gegenüber dem ganzen Kanon an. Seine Loosung ist: Viele Schreiber, ein Verfasser, und er bezeichnet, wo er bestimmt redet, unter den drei heiligen göttlichen Personen der Trinität ausdrücklich den heiligen Geist[1]): „quare licet distincti illi libri a scriptoribus diversis, disjunctissimis aetatibus atque saeculis sint scripti, unus tamen idemque spiritus auctor et dictator eorum omnium sic deprehenditur, ut et prophetae inter se et hi cum apostolis undiquaquam concordent." Wenn Hunnius hier auctor und dictator sagt, so verleiht er dem heiligen Geiste ausdrücklich das Amt, für den Wortlaut der Schrift voll verantwortlich zu sein. Er ist also ein entschlossener Vertreter der Verbal-Inspiration. Den Kanon als Ganzes hat der heilige Geist verfaßt, die einzelnen Theile desselben hat er dictirt.[2])

Ganz besonders hohen Werth legt Hunnius auf das testimonium internum Spiritus Sancti. Er nennt dies Zeugniß ausdrücklich[3]): „argumentum ut tutissimum, ita efficacissimum," aber freilich zugänglich ist dies Zeugniß nur den Gläubigen. Er appellirt an die christliche Erfahrung[4]) (experientia, τεκμήριον). Wer nur immer mit hungriger Seele sich in die Schrift hineingesenkt hat, dem hat sich ihr göttlicher Charakter innerlich aufgezwungen. Ja es ist diese selige Erfahrung an der Schrift ein köstliches Gemeingut aller Gläubigen (universalis piorum omnium experientia). Kraft dieser Erfahrung wissen sie innerlich: „doctrinam prophetarum et apostolorum vere divinam esse. Es sind dies goldene Worte. Niemals bleibt es ungestraft, wenn die Kirche des HErrn dieses testimonium internum bei Seite läßt. Die Verheerungen, welche die niederreißende Kritik

---

[1]) Hunnius: l. l. pag. 64.

[2]) Hunnius: l. l. pag. 68.

[3]) Hunnius: l. l. pag. 24.

[4]) Hunnius: l. l. pag. 25.

des Kanon in weiten Kreisen angerichtet hat, sind nur daraus erklärlich, daß man dies innere Zeugniß nahezu vergessen hat. — Hunnius verarbeitet es nach den verschiedensten Richtungen hin. So weist er nach, daß die göttliche Autorschaft der Schrift sich auch auf internem Wege, als dem heiligen Geiste eignend, dadurch bezeuge, daß das Wort Gottes Parakleten-Arbeit am Herzen treibe und sich dadurch als das Wort des Parakleten erweise[1]: „Sic per idem verbum sese vere paracletum et spiritum consolationis declarat.“

Ja die Autorschaft des heiligen Geistes, dessen Hauptwerk es ja ist, die Heiligung zu schaffen, erweist sich auch daraus, daß das Wort Gottes wunderbare Kräfte der Heiligung birgt. Den vollen Muth: cordis impuritatem wirklich zu bezeugen und die volle Kraft, internam mentis sanctimoniam zu schaffen, hat nach Hunnius[2]) allein:

sola scriptura divinitus inspirata.

Zwar kann man es auf anderem Wege auch bringen zu einer[3]):

sanctimoniae larva exterior

zu einem: servitium coactum, aber nur durch den heiligen Geist kann man die: cordis et mentis sanctitas interna erlangen. Das Obsequium, d. h. hier der neue Gehorsam ist nur vorhanden, wo er entstammt „e libero spiritu.“ Flickarbeit kann sich auch auf synergistischem Wege vollziehen, das neue Leben aber gedeiht nur auf monergistischem. Es ist ein vollbürtiges Gotteswerk, nur der liber spiritus, nur der in voller Gottesfreiheit wehende heilige Geist kann es schaffen. Nun hat an der Schöpfung des neuen Lebens das Wort Gottes einen wesenhaften Antheil, den kann es aber nur darum haben, weil es das Wort des creator spiritus ist.

Hunnius macht aber auch noch auf ein anderes inneres Zeugniß der Majestät der Schrift aufmerksam. Er geht aus

---

1) Hunnius: l. l. pag. 25. Er zieht dabei Ezechiel 18, 23, Matth. 11, 28 und I. Joh. 2, 1 an.

2) Hunnius: l. l. pag. 27.

3) Hunnius: l. l. pag. 28.

von Ebräer 4, 12.[1]) Hier wird die Schrift als κριτικὸς τῆς καρδίας hingestellt und es wird ihr also die Gabe der Herzenskündigung beigelegt. Diese Gabe ist aber eine schlechthin göttliche. Nur einer ist der καρδιογνώστης, nämlich der HErr. Das geschriebene Wort Gottes kann die Gabe der Herzenskündigung nur besitzen, wenn der Geber des Wortes der Herzenskündiger ist. Hat Jemand an seinem eigenen Herzen es bereits erfahren, daß Gottes Wort die Herzen kündet, so wird er freudig bereit sein, in das Urtheil des Hunnius einzustimmen, daß der Charakter der Schrift als das κριτικὸς τῆς καρδίας[2]): „ad divinam naturam sacrarum literarum majestatemque comprobandam plurimum roboris et momenti obtinet." Das Schwert ist eben eine μάχαιρα δίστομος nur, weil es des HErrn Wort ist.

Erweist sich aber auf interne Weise der heilige Geist als den eigentlichen Autor, so erweisen sich auf genau demselben Wege die Apostel als einfache scriptores insofern, als sie ihre eigene Person unbedingt zurücktreten lassen und auf keine Weise schonen. Sie lassen sich genügen an der bescheidenen Stelle des Schreibers, der nur seine Handschrift leiht, aber alles andere dem dictirenden Autor überläßt. Hierin unterscheiden sie sich eigenartig von allen Profanscribenten. Letztere loben und vertheidigen sich immer[3]): „at Biblici scriptores nihil horum, qui ubi historiae ratio postulat, ut vitae suae partem aliquam attingant, praeconstantissimo amore veritatis ne propriae quidam apud homines existimationi parcunt, sed ubi quid praeter officium est admissum . . . non dubitant, in sui quidem confusionem, in Dei vero solius laudem et praedicationem scriptis suis coram Deo et hominibus ingenue confiteri."

Ueber die Allgenugsamkeit der Schrift lehrt Hunnius[4]): „Scripturae liber ipsi sibi sufficit," die Schrift genügt zur Widerlegung jeglicher Häresie und αὐτοκατάκριτοι müssen alle Häretiker sein, wenn ihre Irrlehre ad amussim scripturae Canonicae geprüft wird.

---

[1]) Hunnius: l. l. pag. 35.

[2]) Hunnius: l. l.

[3]) Hunnius: l. l. pag. 38.

[4]) Hunnius: l. l. pag. 41.

So hat Hunnius zu dem Artikel von der Majestät der Schrift hohe und tiefe, scharfe und klare Grundgedanken zu Tage gefördert. Nicht minder bedeutend aber sind viele Bemerkungen, die er zum Einzelnen macht. An die Adresse derer, welche in unsern Tagen die Authentie der Geschichte des Mose in Frage stellen, richten wir die Bemerkung des Hunnius,[1]) die Geschichte des Mose sei so klar, daß selbst der Satan sie nicht zu verdunkeln vermöge, und der Schluß: „Etenim si quis in quaestionem vocet, fueritne unquam aliquando Julius Caesar, ant Virgilius, aut Cicero, quis non fustibus excutiendam talem vesaniam existimet. Auch über das Verhältniß der beiden Testamente zu einander spricht sich der große Theologe mit Klarheit und Vollkraft aus[2]): „Ita enim a se mutuo dependent testamentum vetus et novum ita in se invicem cum potenter confirmandis, tum mirifice illustrandis mutuam operam sibi tradunt, ut stante veritate alterutrius sive veteris sive novi testamenti protinus alterius quoque dignitas consistat.“ Die ethische Majestät der Schrift sieht Hunnius mit Recht darin, daß die Schrift ihren Siegeslauf feiert, obwohl sie niemals von dem Strome sich tragen läßt, sondern immer und grundsätzlich gegen den Strom schwimmt. Wir lassen die schöne Stelle selbst für sich sprechen[3]): „Doctrina Biblica certe tam non est ad cursum temporum accommodata, ut cum iisdem velut adversa fronte pugnet, humana omnia rejiciat, sapientiam hominum in iis, quae salutis negotium attingunt, prorsus damnet, ea quae ab hominis arbitrio profecta sunt, manifeste improbet, peccata, ad quae suapte natura propendit homo, in infernum usque detestetur, econtra vero requirat ea, quae nec in nobis sunt, nec a nobis proficisci possunt. — Ueberall sieht der große Forscher Funken himmlischen Lichtes vom Worte Gottes aussprühen. Einen solchen Strahl der Majestät sieht er auch in den erfüllten Weissagungen[4]): „Quare si sacrarum literarum codici haec nota majestatatis impressa (scil. vaticinium) deprehenditur, tuto poterunt piae

[1]) Hunnius: l. l. pag. 44.
[2]) Hunnius: l. l. pag. 55.
[3]) Hunnius: l. l. pag. 65.
[4]) Hunnius: l. l. pag. 143.

mentes statuere illum vere θεόπνευστον et a solo Deo esse coelitus inspiratam. Schon alle Weissagungen beweisen das, z. B. auch Genes. 49, 10[1]: „Quis non liquido fateatur Jacobum Dei illuminatum spiritu praevidisse et praedixisse, quae post tot saecula essent praeventura. Ganz besonders aber gelte das von der Weissagung, die in Christo erfüllt sei. Sie zeige deutlich, daß nur der der Autor sein könne, der Mitwisser und Vorwisser gewesen[2]: „Universam hanc scripturam propheticam ad nullum alium, quam rerum omnium conscium et praescium Dei spiritum autorem esse referendum."

Nachdem nun Hunnius im Argumentum XX den Haß des natürlichen Menschen und des Satans gegen das Wort Gottes als ein Herrlichkeitszeugniß für dasselbe angeführt und bei dieser Gelegenheit sehr scharf über Zwingli[3] geurtheilt, schließt er damit, zu bezeugen, wie der HErr selber die Verachtung seines Wortes als ein sacrilegium ansehe und strafe. Das bezeuge die sacrosancta authoritas der Schrift, das zwinge[4] zur summa reverentia erga divinum verbum.

Wir haben mit der allerhöchsten Begeisterung die großartig concipirte und bis ins Einzelnste fein durchgeführte Schrift des Hunnius studirt. Sie hat, als sie erschien, einen mächtigen Einfluß auf die Feststellung der lutherischen Theopneustielehre geübt. Sie wird ihn vielleicht noch einmal üben. Wenn die Theologie wieder mehr zu streng dogmatischer Arbeit zurückkehren und dabei auch den Artikel gründlich neu prüfen wird, der einer der vornehmsten Tummelplätze für die modernisirte Theologie unsrer Tage geworden, nämlich den Artikel von der Theopneustie, dann wird auch Hunnius noch einmal aufleben. Wir registriren hier noch, daß die übrigen Schriften des seltenen Mannes auf gleicher Höhe stehen. Vor allen Dingen seine: Libelli IV de persona Christi ejusque ad dexteram Dei sedentis majestate. Auch hier ist es wieder die Majestas, die zu bezeugen er sich in seinem Gewissen gedrungen fühlt. Hunnius ist so recht eigentlich unter

[1]) Hunnius: l. l. pag. 144.
[2]) Hunnius: l. l. pag. 149.
[3]) Hunnius: l. l. pag. 164.
[4]) Hunnius: l. l. pag. 167.

den lutherischen Theologen der große Zeuge für die Majestät des Wortes, und zwar ebenso im Tractatus für die Majestät des geschriebenen, wie in den Libelli IV für die Majestät des fleischgewordenen Wortes. Darum ist es in unsern Tagen, in denen sich der *ΛΟΓΟΣ* und zwar ebenso der *γραπτός*, wie der *ἔνσαρκος*, in der Theologie wunderbare Kenosen muß gefallen lassen, ein förmliches *φάρμακον*, den Hunnius zu studiren.

§ 4.

Johannes Gerhard.

Der theologus alter a Luthero, die lampas Thuringiae, gehört zu den glänzendsten Erscheinungen in der Lehrgeschichte der Kirche. Seine Loci sind ein phänominales Werk, man mag sie wägen nach dem gewaltigen Fleiße des Autors, oder nach dem mächtigen Umfang des in ihnen verarbeiteten Stoffes, nach der vornehmen Gelehrsamkeit, die den Riesenstoff zu ordnen, oder nach der Feinheit des Geistes, die ihn innerlich zu durchdringen und harmonisch zu gestalten vermochte. Es liegt in den Loci ein Werk vor, welches haarscharf die reine Lehre treibt und frei ist von jeglicher Heterodoxie, in welchem aber auch der ganze Reichthum des Evangelii zur Darstellung kommt. Bedenkt man, daß der größte Theil der akademischen Wirksamkeit Gerhards in die Zeit des dreißigjährigen Krieges fällt, so muß man die innere Harmonie eines Forscherlebens bewundern, das in solcher Zeit solch herrliche duftige Blüthen zu tragen vermochte. Wenn es dem Historiker erlaubt ist, die drei großen Theologen, welche Luthers Glaubens- und Geistesarbeit der Kirche rein erhalten und für dieselbe voll entfalten durften, den Chemnitz, Hunnius und Gerhard mit jenen drei großen Theologen zu vergleichen, die im vierten Jahrhundert der mächtigen Arbeit des Athanasios gegenüber dieselbe Mission gehabt, dann würde Chemnitz mit Basileios zusammenzustellen sein, Hunnius böte einzelne Vergleichungspunkte mit dem Nazianzener, und für Gerhard bliebe die größte Aehnlichkeit mit dem Nyssener.[1])

[1]) Bewunderungswürdig ist Gerhards Arbeitskraft und sein eiserner Fleiß. Er ist überhaupt nur 55 Jahre alt geworden, hat aber in dieser

Sehen wir uns nun Gerhards theologisches System daraufhin an, was ihm das Wort Gottes war. Der große Jenenser hat seine allertiefsten Gedanken hierüber schon in dem Prooemium niedergelegt. Er geht aus von dem Wort: theologia. Zwar ist dieses Wort ein ἄγραφον[1]) aber es kommt doch in der Schrift selbst sein concretum ὁ θεολόγος als Ehrenname des Johannes vor, und es begegnen weiter die einzelnen Vocabeln, aus denen das Wort zusammengesetzt ist, λόγος τοῦ θεοῦ und λόγια θεοῦ (Röm. 3, 2. I. Petri 4, 11. Hebr. 5, 12). Aus dieser schon in dem Etymon gegebenen engsten Verbindung der Theologie mit dem „Wort" ergiebt sich von selbst, daß die wahre theologia eine supranaturalis sein müsse.

Gerhard gewinnt den Unterschied zwischen Offenbarung und Wort Gottes dadurch, daß er jene zur efficiellen, dieses zur instrumentalen causa macht.[2]) Er sagt:

1) Causa efficiens theologiae supranaturalis est divina revelatio.

2) Causa instrumentalis est verbum, divinae revelationis medium.

Das Wort hat der HErr zwar zuerst als ein[3]): „viva voce prophetatum" geschenkt, dann aber hat er es durch Mosen und die Propheten im alten Bunde und durch die Evangelisten und Apostel im neuen Bunde als Schrift verfassen lassen: „in scripturas redigi voluit". Zwischen dieser scriptura und dem verbum Dei besteht ein materialer Unterschied nicht[4]): „Idem ac nihil aliud prophetae et apostoli scripserunt, quod divina inspira-

---

Zeit eine Lebensarbeit thun dürfen, zu deren Ueberwindung Menschenalter erforderlich zu sein scheinen. Schon als er im Alter von 24 Jahren das Ephorat von Heidberg übernahm, staunte man des Jünglings Gelehrsamkeit an. Es hatte eben Gerhard eine Tages- und Lebensordnung, wie sie das heutige Geschlecht kaum zu begreifen versteht. Freilich genoß er dabei die Wohlthat, der heiligen Theologie obliegen zu dürfen, ohne fortwährend durch den fremden Körper der Kirchenpolitik, diesem Todfeind tiefer theologischer Forschung abgezogen zu werden. Er durfte nur Theologe sein.

[1]) Joh. Gerhard: Loci, Berlin 1862, Tom. I, Praef. pag. 1, 3.

[2]) Joh. Gerhard: Praef. pag. 4, 18.

[3]) Joh. Gerhard: Loci locus I, cap. II, pag. 16, 13.

[4]) Joh. Gerhard: Loci, Tom. I, pag. 14, 6. 7.

tione edocti prius viva voce praedicarunt." Beide, die viva vox und die scriptura sind des gleichen himmlischen Ursprungs, sie stammen beide aus der divina inspiratio; beide haben denselben Inhalt, sie bringen idem ac nihil aliud. Da es nun aber seit Mose dem HErrn gefallen hat, an die Stelle der viva vox die scriptura treten zu lassen, so ist für uns Gottes Wort eben das scriptum verbum Dei und dieses Wort ist das:

Princip der Theologie.

Letzteren Gedanken spricht er mit der größten Schneidigkeit wiederholt aus. Er hebt schon im Prooemium hervor,[1]) daß in der heiligen Schrift wirklich alle diejenigen Stücke zusammenfallen, welche in ihrer vereinten Kraft die Schrift zur Höhe des Princips der Theologie erheben. In ihr seien: *πρῶτα καὶ ἄμεσα, ἀληθῆ, ἀνυπεύθυνα, αὐτόπιστα, ἀναντίῤῥητα καὶ ἀναπόδεικτα* und schließt hieraus: „Ergo scriptum Dei verbum est *μόνον καὶ οἰκεῖον* theologiae principium." Er begründet dann in den Loci selbst die Thatsache, daß er mit scriptura sacra beginnt, dahin[2]): „Cum scriptura sacra sit unicum et proprium theologiae principium, ideo ab ea merito initium facimus.

Gerhard kennt also nicht zwei Principien der Theologie, sondern nur eins, nämlich die Schrift. Sie ist ihm das *μόνον* und *οἰκεῖον* das unicum und proprium principium. Damit wir diesen Grundgedanken Gerhard'scher Theologie in seiner Tiefe fassen können, müssen wir uns vorweg klar machen, welchen Unterschied der Jenenser Theologe in dem weiten und majestätischen Begriff:

Verbum Dei

setzt. Er unterscheidet ein doppeltes verbum Dei[3]):

1) ein internum et aeternum, quod ex ipsius substantia ab omni aeternitate est genitum, quod est verbum *οὐσιῶδες* et *ὑποστατικόν*.

2) ein externum, quo in tempore alloquitur. Dieses ist revelatum et communicatum prophetis et apostolis per immediatam illuminationem et inspirationem.

[1]) Joh. Gerhard: Prooem, pag. 5, 20.
[2]) Joh. Gerhard: Loci, Tom. I, Loci I, pag. 13, 1.
[3]) Joh. Gerhard: Prooem. pag. 4, 18.

Wenn er nun also das scriptum Dei verbum für das unicum et proprium principium der Theologie erklärt, also den Schwerpunkt auf diejenige Seite zu legen scheint, die wir Formalprincip nennen, so ist doch die andere Seite, die wir Materialprincip nennen, in sofern vollkommen gesichert, als ja das verbum scriptum, quo in tempore alloquitur, nur der Abglanz, nur das *ἀπαύγασμα* des ewigen, usiodischen, hypostatischen Wortes, nämlich Christi ist. Man könnte also den Gerhard'schen Gedanken etwa so ausdrücken:

„Das einzige Princip der Theologie ist die Schrift, wiefern sie das einzige Gefäß ist, welches den Inhalt aller Theologie, nämlich Christum, ganz und rein trägt."

Wie sehr Gerhard Beides, das hypostatische und das geschriebene Wort zusammen zu schauen geflissen war, zeigt uns auch sein Ausspruch[1]):

„Filius secunda Deitatis persona propterea dicitur *ὁ λόγος* . . . quia est persona illa per quam pater cum primis parentibus et patriarchis locutus est."

Für Gerhard ist der *λόγος*, nämlich der *γραπτός*, darum Princip der Theologie, weil er den *ὁ ΛΟΓΟΣ*, nämlich den *ἔνσαρκος* trägt. — Es ist also die principielle Construction bei Gerhard ein Niederschlag der hohen Gottesgedanken, die den Prolog des Johannesevangeliums durchwogen, und der Johannes von Quedlinburg hat hier wirklich zu den Füßen des Johannes gesessen, der den *λόγος* an der Brust des *ΛΟΓΟΣ* studirt.

Wir bitten bei dieser Gelegenheit den Versuch zu vergleichen, den wir in § 2 unsrer Prolegomena, zum Theil im Anschluß an Julius Müller, gemacht haben, das Formal- und Materialprincip unsrer Kirche auf das einheitliche Grundprincip zurückzuführen. Unsere Construction weicht von der Gerhard'schen nur in so weit ab, als uns Christus, weil er als *ὁ ΛΟΓΟΣ* das Materialprincip ist, auch als *λόγος* das Formalprincip sein kann, während Gerhard so construirt, daß das verbum scriptum, wenn es auch an sich nur Formalprincip ist, doch das unicum principium sein kann, weil es in sich Christum als das verbum usiodes trägt.

---

[1]) Gerhard: Tom. I, cap. II, 17, pag. 18.

Jedenfalls ist der Gerhard'sche Gedanke, daß es nur ein unicum principium theologiae giebt, eines der vornehmsten Erbstücke Gerhard'scher Theologie, und je mehr sich die Theilnahme der evangelischen Theologie wieder der Principienlehre zuwenden wird, desto mehr werden die köstlichen Gaben Gerhards hierzu wieder zu ihrem anerkannten Rechte kommen.

Die eigentliche Inspirationslehre Gerhards.

Der große Jenenser Theologe unterscheidet der scriptura gegenüber scharf[1]):

1) eine causa efficiens principalis,

2) eine causa instrumentalis.

Die causa efficiens oder der summus auctor ist Deus sanctus ille sanctorum und zwar, wie er an einer andern von uns in § 1 des thetischen Theiles bereits angezogenen Stelle deutlicher sagt[2]):

verus Deus in essentia unus in personis trinus.

Da wir diesen Ausspruch anderweitig gewürdigt haben, so constatiren wir hier nur, wie den großen lutherischen Dogmatikern der hohe Artikel von der Trinität nicht blos ein Artikel, ja nicht blos der Hauptartikel, sondern so sehr der Grundartikel der ganzen Heilslehre gewesen, daß ihr gesammtes theologisches Arbeiten und Denken in trinitarischen Gleisen sich vollzog. Wenn ein Mann wie Gerhard die Verbannung der Trinitätslehre in einen Anhang, wie sie in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre vorliegt, und ihre Herabsetzung zu einer mit dem Sabellianismus gleichwerthigen Hypothese erlebt hätte, er würde im tiefsten Grunde seines theologischen Gewissens erschreckt gesagt haben: Wohin sind wir gekommen? Die causa instrumentalis sind die sancti Dei homines. Letztere waren also lediglich das Instrument zum Schreiben. Was sie zum Schreiben getrieben, das weist Gerhard in einer gründlichen, aus der Schrift geschöpften Darstellung nach. Sie haben geschrieben[3]):

---

[1]) Gerhard: Tom. I, pag. 13, 1.

[2]) Gerhard: Tom. I, pag. 16, 12. 3.

[3]) Gerhard: Tom. I, pag. 22, 25.

1) ex mandato Christi. Das Wort des HErrn Matth. 28, 19: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη schließe implicite den Befehl, zu schreiben ein, denn mit ihrer blos mündlichen Verkündigung, mit der bloßen viva vox, konnten sie weder von den Mitlebenden πάντα τὰ ἔθνη erreichen, noch überhaupt den künftigen Geschlechtern dienen. Freilich hätten nicht alle Apostel geschrieben, weil das nicht nöthig war, sondern geschrieben hätten nur diejenigen unter ihnen, die dazu getrieben worden seien:

ex peculiari Dei instinctu et familiari Spiritus Sancti alloquio.

Sie haben geschrieben:

2) ex apostolorum officio.[1]) Dies begründet Gerhard aus Joh. 15, 27, Actor. 1, 8, Actor. 10, 41.

3) ex speciali scribendi praecepto.[2]) Dies begründet er aus Apokal. 1, 11. 19 u. 2, 1. 8 u. s. w. Diese Stellen zeigen zugleich, daß, wenn die Apostel geschrieben, daß sie das dann immer gethan:

ex inspiratione divina.

4) ex Spiritus Sancti approbatione[3]). Diese Approbatio aber habe sich in doppelter Weise dargestellt: durch Wort und Wunder. Gleich bei dem Anfang des gesammten neutestamentlichen Schriftthums, in der Synodalepistel Actor. 15, 26 lesen wir ausdrücklich: ἔδοξε γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν, und zu diesem Zeugniß komme noch das sigillum miraculorum.

Ziehen wir aus dieser Unterscheidung zwischen der causa efficiens und instrumentalis die Summa, so ergiebt sich aus ihr für die Schrift mit zwingender Nothwendigkeit, daß sie nur einen Autor, aber viele scriptores gehabt. Ist aber der heilige Geist im Sinne der causa efficiens der Autor der Schrift, so kann sein Werk sich nicht darauf beschränkt haben, etwa nur im Allgemeinen den Grundton der Schrift gegeben zu haben, sondern er ist dann der Verantwortliche für die einzelnen verba. Bei einer bloßen Real-Inspiration kommt der Autor nicht zu seinem

---

[1]) Gerhard: Tom. I, pag. 22, 26.

[2]) Gerhard: Tom. I, pag. 23, 27.

[3]) Gerhard: Tom. I, pag. 23, 28.

Recht, nur die Verbal-Inspiration läßt den heiligen Geist ganz allein den:

. Verfasser

der Schrift sein im vollsten Sinne. Gerhard ist ja recht eigentlich der Urheber derjenigen Anschauung, welche die lediglich instrumentale Stellung der irdischen Schreiber der Schrift gar nicht scharf genug betonen kann. Er sagt, die Apostel und Propheten seien[1]):

homines peculiariter atque immediate a Deo ad id vocati et electi, ut divinas revelationes scripto consignarent,

und nun kommt die classische Stelle:

quos propterea merito: Dei amanuenses Christi manus et Spiritus Sancti tabelliones sive notarios vocamus.

Man irrt also, wenn man annimmt, erst Quenstedt und Calov hätten die äußersten Schlußfolgerungen der Verbalinspiration gezogen. Kein Geringerer als Gerhard selbst ist der Vater der Amanuenses- und Notarii-Theorie. Sie stammt also nicht aus der Epigonen-, sie stammt noch aus der Heroënzeit der lutherischen Orthodoxie, nur die Ausgestaltung dieser Theorie im Einzelnen gehört der zweiten Periode an, der Ruhm der inventio gebührt Gerhard.

Waren ihm aber die Propheten und Apostel nur Schreiber, so hindert das zwar nicht, daß wir diejenigen kanonischen Bücher, bei deren Verfassung sie Schreiberdienst geleistet, nach ihnen nennen, man dürfe ruhig reden von einem liber Mosis, von einem psalterium Davidis, von einer epistola Pauli, aber man dürfe nie vergessen, daß dieser Sprachgebrauch nur berechtigt sei[2]):

ratione ministerii non ratione causae principalis.

Man wolle damit nicht der Ehre des primus auctor seu dictator, also des heiligen Geistes, zu nahe treten, sondern salvo honore debito des Ersteren, das betreffende Werkzeug als auctor secundus seu scriptor bezeichnen.

Bei dieser Gelegenheit muß hervorgehoben werden, daß die Gerhard'sche Inspirationslehre sich sachlich mit der des Chemnitz

[1]) Gerhard: Tom. I, pag. 18, 18.

[2]) Gerhard: Tom. I, pag. 19.

deckt. Der Jenenser Meister hat den Braunschweiger, den er selbst als theologus incomparabilis bezeichnet, in keinem Stück verbessern wollen. Zeigt sich in der Darstellung beider eine verschiedene Schattirung, so hat das seinen Grund vornehmlich darin, daß Chemnitz, seiner apologetisch-polemischen Aufgabe gegen Rom entsprechend, vorzugsweis dazu berufen war, nach der Weise Luthers die Herrlichkeit und Majestät des Ganzen der heiligen Schrift mit feurigen Zungen zu bezeugen, während dem Gerhard bei seinem positiven Aufbau und Ausbau der evangelischen Heilslehre die andere Aufgabe zugefallen ist, auch die Einzelzüge in der Lehre von der Schrift klar zu bezeugen.

Nur in einem Stück ist Gerhard über Chemnitz bewußt hinausgegangen, in der Stellung nämlich, die evangelischerseits zu der von Eusebios beliebten Unterscheidung der biblischen Bücher Neuen Testamentes in *ὁμολογούμενα* und *ἀντιλεγόμενα* einzunehmen sei. Chemnitz hält diese Unterscheidung des Eusebios in thesi fest, wenn er auch in praxi bei Führung des Schriftbeweises Stellen aus den Antilegomenen ebenso verwendet, wie solche aus den Homologumenen. Zwar stammt nach Chemnitz principaliter die Autorität einer kanonischen Schrift vom heiligen Geist (quod divinitus est inspirata), aber doch auch deinde a scriptoribus und postea a primitiva ecclesia. Auf dieses Zeugniß der primitiva ecclesia legt Chemnitz nun einen sehr viel höheren Werth, als Gerhard. Letzterer begnügt sich damit, historisch vorzutragen (docendi causa), daß dieser Unterschied gemacht worden ist, ohne selbst auf ihn einen wesentlichen Werth zu legen. Es entsteht nun die Frage, ob es ein Fortschritt, oder ein Rückschritt gewesen, daß die lutherische Dogmatik seit Gerhard die Unterscheidung zwischen den Homologumena und Antilegomena wesentlich aufgegeben hat. Philippi, der dieser Frage eine sehr gründliche Untersuchung gewidmet hat[1]), bedauert es[2]):

> daß dieses Zurückgehen auf das Zeugniß der christlichen Urkirche bei der Beurtheilung der Canonicität sehr bald in der lutherischen Kirche aufgegeben worden ist.

---

[1]) Philippi: Kirchliche Glaubenslehre, II. Aufl., Prolegomena pag. 147—150.

[2]) Philippi: Ibidem pag. 150.

Er steht in dieser Frage mit Chemnitz gegen Gerhard. Wir vermögen, so gern wir sonst dem theuern Rostocker Ausleger lutherischer Orthodoxie, dem lieben Gelehrten, der, wie wenige, in unsern Tagen mächtig auf die Geistes- und Glaubensschätze des großen Gerhard hingewiesen hat, folgen, in dieser Frage nicht mit ihm zu gehen, sondern wir erblicken einen Fortschritt darin, daß Gerhard diesen Unterschied überwunden hat. Haben sich der lutherischen Kirche bei dem Schriftbeweis, den sie geführt, die Antilegomena innerlich als Geisteskinder des heiligen Geistes erwiesen, haben sie, wie Philippi selbst an einer andern Stelle[1]) anerkennt, die Feuerprobe der Reformationszeit überstanden, so fällt der Grund weg, ihnen das volle Bürgerrecht im neutestamentlichen Kanon länger zu weigern. Handelte es sich bei der Unterscheidung in Homologumena und Antilegomena, wie Chemnitz annimmt, wirklich um die einstimmige und ungetheilte Meinung der primitiva ecclesia, dann läge für uns die Sache wesentlich anders. So liegt aber die Frage innerlich gar nicht. Nach unserer Meinung ist diese Unterscheidung in erster Linie die Privatmeinung des Eusebios Pamphilu gewesen, und er hat sie mit diplomatischer Meisterschaft als die Meinung der primitiva ecclesia darzustellen gewußt. Die großen Väter des vierten Jahrhunderts haben gegen dieses Fündlein des Eusebios zuerst nicht Einspruch erhoben, sie sind aber einfach darüber hinausgewachsen, als sich ihnen bei dem großartigen Schriftbeweis, den sie gegen die Arianer zu führen unternahmen, auch die sogenannten Antilegomena des Eusebios als Geisteskinder des heiligen Geistes innerlich erwiesen hatten. So findet sich bei Athanasios[2]) schon der vollständige neutestamentliche Kanon ohne die Eusebianische Unterscheidung mit dem Schlußsatz:

ταῦτα πηγαὶ τοῦ σωτηρίου, ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται.

Es stehen einander also gegenüber die kaum um ein Menschenalter von einander abstehenden Zeugnisse des Eusebios gegen und des Athanasios für die Antilegomena, also Zeugniß gegen

[1]) Philippi: l. l. pag. 167.

[2]) Athanasios in der Benedict. Ausg. I, 961 conf. bei Philippi pag. 166 Anmerk.

Zeugniß, das Zeugniß des Führers der Semiarianer und das Zeugniß des pater orthodoxiae, und es sind demnach nur zwei Fälle möglich:

1) Entweder die Antilegomena waren überhaupt nicht der primitiva ecclesia, sondern nur dem Eusebios verdächtig, der es bei seiner bekanntlich nicht großen Bescheidenheit für angezeigt hielt, seine Meinung als Meinung der Kirche hinzustellen.

2) Oder die Kirche hat, wenn Eusebios wirklich aus ihrer Meinung heraus gesprochen haben sollte, schnell nach Eusebios ihre Bedenken gegen die Antilegomena innerlich überwunden und sie vollbürtig dem Kanon angefügt.

Da für uns die Eusebianische Unterscheidung nur historischen Werth hat (docendi causa), so sehen wir in der durch Gerhard erfolgten vollen Einverleibung der Antilegomena in den neutestamentlichen Kanon ein Verdienst Gerhards, während wir auf der andern Seite auch nicht entfernt daran denken, dem großen Chemnitz auch nur eine Spur von Vorwurf zu machen, daß er diese Bedenken noch nicht überwunden hatte. Er theilt diese Eigenthümlichkeit mit Luther, und wir verweisen also hier auf das, was wir im dritten Buche des historischen Theiles mit Bezug auf Luthers Stellung zum Jakobusbriefe gesagt haben. Uebrigens ist es ein Zeugniß von Gerhards freiem Geiste, daß er seine theologische Ansicht auch dann vertritt, wenn sie von der des von ihm so hochverehrten Chemnitz abweicht. Er war eben frei von jeder Menschenknechtschaft.

Neben diesen Verdiensten um den Kanon hat Gerhard es auch verstanden, die majestas der Schrift zu zeigen, und zwar sowohl die innere, wie die äußere. Er unterscheidet in der Schrift eine[1]): forma[2]) interna und externa.

[1]) Gerhard: Tom. I, cap. XII, § 305, pag. 132.

[2]) Dorner: Gesammelte Schriften, Berlin, Hertz, 1883, pag. 123 macht darauf aufmerksam, daß der auf Aristoteles zurückgehende terminus: Forma viel mehr bedeute, als unser deutsches Wort „Form". Er bedeute „den bestimmt gestalteten Inhalt". Daher das Axiom: Forma dat esse rei. Die Materie wird erkennbar, ja kommt zum wirklichen Dasein erst, indem sie zur Gestaltung oder Form fortschreitet. — Man wird dies festhalten müssen, um die berühmte Unterscheidung Gerhards zwischen der forma interna und externa in der Tiefe zu fassen und wirklich zu verstehen.

Was versteht Gerhard nun unter der forma interna?

Internam formam quidam constituunt θεοπνοήν sive θεόπνευσιν, divinam inspirationem, cujus respectu vocatur θεόπνευστος.

Es wird hier vor allen Dingen auf die rechte Fassung von θεοπνοή und θεόπνευσις ankommen. Diese Begriffe sind nicht nur passivisch zu fassen. Sie drücken nicht nur das Inspirirtsein der Schrift als einen einmaligen abgeschlossenen Actus aus, sondern sie haben, wie schon die Wahl der griechischen Worte θεοπνοή und θεόπνευσις an Stelle der ja zu Gebote stehenden Ausdrücke θεοφορά oder θεοπνευστία oder θεόπνευστον οὖσαν andeuten, eine vorwiegend active Bedeutung. Gegen die ausschließlich passivische Fassung im Sinne von Theopneustie erklärt sich auch Dorner,[1]) welcher θεόπνευσις faßt im Sinne von:

„Wirkung der Theopneustie".

Es ist θεόπνευσις, wie wir es fassen, derjenige Charakter der Schrift, kraft dessen sie den heiligen Geist, den sie vermöge der θεοπνευστία empfangen hat, nun

in sich trägt.

Diese pneumatophore Natur der Schrift verleiht ihr zunächst ihre innere Auctoritas und majestas. Gerhard sagt[2]):

per hanc formam internam scriptura est id quod est.

Wir könnten sagen, wenn wir nicht Bedenken trügen, diesen in seinem Vollgehalt eigentlich nur auf den HErrn anwendbaren Ausdruck, auf sein geschriebenes Wort anzuwenden, auf ihrer θεόπνευσις ruhe die:

aseïtas

der Schrift. Gerhard gebraucht dieses Kunstwort nicht, er folgert nur aus der θεόπνευσις, daß die Schrift ist:

αὐτόπιστος und ἀξιόπιστος.

Besteht aber das Wesen der θεόπνευσις, wiefern sie sich nach Innen kehrt, wiefern sie dem Worte Gottes selbst seine forma interna verleiht, darin, daß sie das Wort Gottes in den Kategorien der Autopistie und Axiopistie auf sich selber stellt und

---

[1]) Dorner: l. l. pag. 123.

[2]) Gerhard: l. l.

der Schrift einen innermajestätischen Charakter giebt, so verleiht die θεόπνευσις der Schrift nach Außen eine majestätische Actionsfähigkeit, wiefern sie[1]):

ex divina inspiratione salutis nostrae mysteria nobis manifestat.

Hier bildet sich die θεόπνευσις aus der inspiratio zur exspiratio um, das heißt, das Wort Gottes haucht den Geist, der ihm vom heiligen Geist eingehaucht ist, aus in die Herzen und macht ihnen die Geheimnisse des Heils offenbar. Es erhellt leicht, daß Gerhard durch die Lehre von der forma interna des Wortes Gottes den Ort gefunden hat, von welchem aus sich eine für die gesammte Theologie außerordentlich fruchtbare Behandlung des inneren Zeugnisses des heiligen Geistes ergiebt.

Was versteht nun Gerhard unter der forma externa?

Sie ist ihm[2]) die wunderbare Verbindung von simplicitas sermonis et styli mit der majestas.

Er schildert es in ergreifender Weise, wie die Verbindung von Einfalt und Herrlichkeit ein mächtiger Träger ist, um dem Worte Gottes den Zugang zu den Herzen zu öffnen, und auf die Wirkung, die Gottes Wort auf die Seelen übt, kommt es auch bei der externa forma Gerhard in erster Linie an[3]): Auch die forma externa hat certa quaedam κριτήρια, mit deren Hilfe

animis hominum sese ostendit.

So ist Gerhards Lehre von der Schrift zwar von ganz überraschender theologischer Tiefe, es liegen in ihr starke Antriebe für die Theologie überhaupt, aber sie ist auch von großer ethisch-paraenetischer Kraft, und den Vorwurf todter Orthodoxie kann einem Gerhard nur machen, wer ihn nicht kennt.

---

[1]) Gerhard: l. l.

[2]) Gerhard: Tom. I, cap. XII, § 306, pag. 132.

[3]) Gerhard: Tom. I, cap. XII, § 308, pag. 133b.

Kapitel II.
Die Epigonen.

§ 1.

Andreas Quenstedt.

Unter den Führern derjenigen lutherischen Schule, die sich an die Glanzzeit anlehnt, die man daher gern die Epigonenzeit nennt, ragt um eines Hauptes Länge Andreas Quenstedt hervor, den wir um so lieber unmittelbar an Gerhard reihen, weil er demselben Quedlinburg entsprossen und Gerhards Neffe war. Vergleicht man Quenstedt mit den Heroën und nimmt die theologische Schaffenskraft als Vergleichungspunkt, so wird man ja sagen müssen, diese seien productiv, jener nur reprodutiv gewesen, doch gilt auch dies sehr mit einem Körnlein Salz. Auch Quenstedt hat in vielen wichtigen Punkten in durchaus selbstständiger Weise ein neues, ihm geschenktes Licht auf die evangelische Heilslehre werfen dürfen. Wenn seine Eigenart wenig hervortritt, so liegt das in der äußern schematistischen Anlage seines Lebenswerkes, also der:

Theologia didactico-polemica,

welche uns in der Wittenberger Ausgabe von 1696 vorgelegen hat. Der Schematismus dieses großen Werkes erklärt sich aus seiner Geschichte. Quenstedt hatte 30 Jahre hindurch seinen Vorlesungen die theologia positiva von König zu Grunde gelegt. Da hatte sich denn dem eisern fleißigen, riesenhaft gelehrten Manne um diesen gegebenen festen Kern eine Fülle von Stoff gesammelt, an dem er ein Menschenalter hindurch gesichtet und gefeilt hatte, bis er als achtundsechzigjähriger Greis die reife Frucht der Oeffentlichkeit übergab. Es liegt also ein Werk Quenstedtischen Geistes in den Grundformen König'scher Theologie vor, und die Sorge, daß die Fülle des Stoffes die Ufer überfluthen könnte, drängte zu einem außerordentlich peinlichen Deichbau und gab dem ganzen Werke die etwas steifen, starren Formen, hinter welchen aber reiches, inneres Leben webt. Weil aber die Quenstedt'schen Gedanken, ehe sie in die Oeffentlichkeit drangen, so ausgereift waren, so wird er verhältnißmäßig häufig angezogen, und so wenig ausreichend man wohl seine Gesammtleistung wür-

digt, so gern nimmt man Einzeldarbietungen von ihm auf. Auch wir haben es in dem exegetischen Theil unserer Schrift gern gethan.

Quenstedt's Inspirationslehre.

a. Autor und Adressat.

Die causa efficiens[1]) principalis der Schrift ist Deus triunus, die Adressaten der Schrift sind die[2]): homines peccatores. In Bezug auf den ersten Punkt verhält sich Quenstedt reproductiv, hier hat er Gerhard[3]) zum Vorgänger, in Bezug auf den zweiten ist er unseres Wissens productiv. Wir kennen keinen Vorgänger, der mit solcher Energie gleich in die erste Begriffsbestimmung die Thatsache mit eingetragen hätte, daß das Wort Gottes an sündige Menschen gerichtet sei. Dieser Gedanke ist von außerordentlicher Schwerkraft. Es erhellt ja leicht, daß der HErr, wenn er sein Wort den homines peccatores gab, es in viel festeren Formen geben mußte, damit es auch unter den sündigen Menschenhänden die Natur des Wortes Gottes unter allen Umständen festhalten könne. Es genügte da nicht die Erhebung des Menschengeistes zu göttlichen Höhen, sondern es bedurfte hierzu des Herabsteigens des hypostatischen Geistes Gottes in menschliche Tiefen. Es war eben hier eine Thätigkeit des heiligen Geistes erforderlich, in welcher er die vitale Function des *πνεῖν* vollzog, also eine im einzigartigen Sinne theopneustische Arbeit.

b. Die Schreiber.

Quenstedt definirt[4]): „Causa efficiens ministerialis sunt Prophetae in V. Evangelistae et Apostoli in N. testamento.“ — Es treten also die Propheten und Apostel zunächst in die Kategorie von bloßen ministri, also von Dienern, und haben gar nicht Antheil an der Autorschaft. Eigenthümlich ist bei Quenstedt die Energie, mit der nicht nur für die mündliche Verkündigung,

1) Quenstedt: Theol. didact. polem I, pag. 55.

2) Quenstedt: Ibidem I, pag. 53.

3) Gerhard: Loci Tom. I, pag. 16. Beide Gedanken, hier nur angedeutet, sind in unsern Prolegomenen schon bearbeitet.

4) Quenstedt: I, pag. 55.

sondern auch für die schriftliche Aufzeichnung die gleich absolute Autorschaft des heiligen Geistes gefordert wird[1]): „Uti autem OS Dei fuerunt in loquendo seu praedicando prophetae et apostoli, ita quoque manus fuerunt et calami Spiritus Sancti in scribendo.“ Das uti-ita setzt voraus, daß sich beim Reden, wie beim Schreiben die souveraine Arbeit des heiligen Geistes in parallelen Linien bewegt hat. Dieser Parallelismus membrorum ist ihm so wichtig, daß er ihn noch einmal wiederholt: „Spiritus Sanctus per eos ut dixit, ita scripsit.“ Der heilige Geist ist also nicht nur Subject des Redens, sondern auch des Schreibens, und es ist die einfache Schlußfolgerung des logisch scharfen Aufbaues, wenn er seine Entwickelung schließt mit dem berühmten Satze[2]):

„Unde enim Dei amanuenses, Christi manus et Spiritus Sancti tabelliones sive notarii et actuarii dicuntur.“

Es kann Niemand schärfer die lediglich ministerielle Stellung der Gottesmänner bei dem Zustandekommen der Schrift betonen, als Quenstedt das gethan hat. Wir werden uns streng in dem Ideenkreise Quenstedts bewegen, wenn wir beispielsweis sagen: Der Autor der Genesis ist der heilige Geist, und Mose war sein Actuarius, oder, der Autor des Römerbriefes ist der heilige Geist, und St. Paulus war sein Notarius. Man wird zugeben müssen, daß hier Quenstedt noch kühner denkt, als sein Oheim Gerhard. Dieser blieb bei den Notaren stehen, jener schreitet noch über die Notare hinaus zu den Actuaren, deren Lebensaufgabe doch ganz ausschließlich darin besteht, das niederzuschreiben, was ihnen wörtlich in die Feder dictirt wird. Bei alledem bleibt die Stellung der irdischen Schreiber eine hohe. Sind sie auch nur Amanuenses, so sind sie doch Dei amanuenses, sind sie auch nur manus, so sind sie doch Christi manus, sind sie auch nur notarii und actuarii, so sind sie doch notarii und actuarii Spiritus Sancti.

Es fällt von der Majestät des inspirirenden und dictirenden HErrn ein Abglanz auch auf die dictando schreibenden Knechte,[3])

---

[1]) Quenstedt: I, pag. 55.

[2]) Quenstedt: Ibidem.

[3]) Quenstedt: I, pag. 76 von uns schon anderweitig angezogen, bitten wir zu vergleichen.

aber die volle Verantwortlichkeit auch für die einzelnen Worte trifft den dictirenden heiligen Geist. ER ist es, der[1]) „verba, quae docet, suggerit et dictitat." Quenstedt ist völlig einverstanden mit Wilhelm Lysers[2]) Ausspruch:

„Omnino dicimus, ipsa verba, quae in Codice biblico in lingua originali habentur, esse a Spiritu Sancto individualiter dictata, non tantum sensum eorum, ut prophetis et apostolis liberum fuisset, ea, quorum sensum Spiritus Sanctus inspiraverat, pro libitu verbis exprimere."

Wäre Quenstedt vor die von Philippi beliebte Unterscheidung zwischen Wort- und Wörterinspiration[3]) gestellt worden, er hätte sich ganz unzweifelhaft fest auf die Seite der Wörterinspiration gestellt. — Die Quenstedt'sche Inspirationslehre ist alt und neu. Ihrem Gehalt nach ist sie das Erbe des großen Oheims, man könnte sie ebenso gut die Gerhard'sche nennen, ihrer redactionellen Fassung nach gehört sie Quenstedt selbst an, der aber doch in ihr diejenigen bewährten Grundsätze gebucht hat, die sich der lutherischen Orthodoxie vor ihm als die echt biblischen herausgestellt, und die sich in ihrer Erfahrung bewährt hatten.

Wir müssen hier daran erinnern, daß unter dem schirmenden Dache der Verbal-Inspiration in der That unter den Händen der drei Heroën: Chemnitz, Hunnius und Gerhard, die Exegese zu einer ganz außerordentlichen innern Blüthe gelangt war. Sie verband meisterlich die größte wissenschaftliche Schärfe und Geistesfreiheit mit der größten Gebundenheit des Glaubens und confessionellen Bestimmtheit. Es kam diesen Exegeten wirklich darauf an, die innersten Gottesgedanken zu ermitteln. Was meint an dieser Stelle der Dictator, der heilige Geist? Diese Frage war für sie immer die entscheidende. Dieses Gewissensinteresse an den innersten Gottesgedanken der Schrift theilen sie mit den großen Exegeten der alten Kirche, aber sie haben vor den größten Schriftauslegern der letzteren das voraus, daß sie einmal die grammatisch-historische Auslegung als die grund-

---

[1]) Quenstedt: I, pag. 74b.

[2]) Wilhelm Lyser: Dict. ad Summ. N. V. nota 8 bei Quenstedt ibidem.

[3]) Philippi: Glaubenslehre. Dritte Auflage. I, pag. 259.

legende und die allegorische nur als die aushilfsweis nebenhergehende ansehen, sodann aber und vor allen Dingen, daß sie in dem Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt, den heiligen Schlüssel zur Eröffnung der innersten Schriftgeheimnisse hatten.

Die herrliche Bewährung der Verbal-Inspirations-Theorie in einer lebensmächtigen Exegese stand dem Quenstedt als eine vollendete Thatsache vor Augen. Daher trug er in die Codificirung dieser Theorie so viel warme Begeisterung ein. Wir behaupten nicht, daß bei der Gerhard-Quenstedtischen Inspirationslehre, die wir voll und ganz als die unsrige bekennen, alle Schwierigkeiten im Einzelnen sich sofort lösen, — wir sehen eben hier unten durch einen Spiegel in ein dunkles Wort — aber in der Sache ist die Inspirationslehre der lutherischen Orthodoxie ebenso richtig, wie die des Modernismus falsch.

Ehe wir von Quenstedt scheiden, möchten wir noch auf einen Umstand hinweisen, der uns bei der Durchmusterung mancher Werke der modernen Theologie oft tiefschmerzlich nahe getreten ist. Es ist uns wiederholt begegnet, daß Neologen, die am Absprechendsten über die großen lutherischen Dogmatiker abgeurtheilt, die am leichtfertigsten diese gewaltigen Geister glaubten abthun zu dürfen, doch in denjenigen eignen Darbietungen, die sich einigermaßen über ihre dürftigen Umgebungen erheben, gar nicht unerhebliche Anleihen aus den geschmähten Vätern gemacht haben, wenn sie auch das Leihamt, aus welchem ihre brauchbaren Gedanken stammen, nicht anzugeben belieben. Wir haben bis jetzt diese Beobachtung noch niemals ausgesprochen und würden es auch hier nicht thun, wenn nicht derselbe Gedanke, der uns schon lange bewegt, von einem Recensenten unserer Prolegomena ebenfalls in voller Schärfe ausgesprochen worden wäre.

In der ersten Beilage zu Nr. 261 der Neuen Preußischen (Kreuz)Zeitung vom 8. Juni 1890 steht eine mit dem Buchstaben M gezeichnete Kritik der Prolegomena, und in derselben steht wörtlich folgender Satz:

„D. W. Koelling gehört zu den heut so selten gewordenen Theologen, welche sich mit Liebe und Verständniß in die Theologie der Väter versenkt und besonders die lutherischen Dogmatiker des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts gründ-

lich studirt haben. Was er von seinen Vätern ererbt, hat er erworben, um es zu besitzen. Weil er die lutherischen Dogmatiker kennt, schätzt er sie hoch; während viele von denen, die so vornehm auf sie herabsehen, sie gar nicht kennen; andere allerdings schmälen sie, schreiben sie aber im geheimen fleißig aus."

Wir knüpfen hieran nur noch die Bemerkung, daß die moderne Theologie eine furchtbar schwere Verantwortung auf sich ladet, wenn sie die studirende Jugend förmlich hermetisch abschließt von dem Studium gerade derjenigen Theologie, in welcher die evangelische ihre höchste Blüthe erreicht hat.

Freilich mag der Selbsterhaltungstrieb die moderne Theologie zu solchem Verfahren drängen. Das sagt ihnen sicher eine innere Stimme, daß, wenn unsere heutige studirende Jugend bei ihrem starken Herzensbedürfniß nach kräftiger Geistesnahrung und rechter Seelenspeise erst anfängt, die lutherischen Väter zu studiren, dann die Todesstunde für die Neologie geschlagen hat. Letztere kann zwar durch abgestandene Redensarten z. B. über den angeblichen Scholasticismus der lutherischen Orthodoxie hochveranlagte Jünglinge von dem Studium der Orthodoxie zurückhalten, aber eins kann sie nicht hindern. Studirt ein edler Jüngling die lutherischen Väter, dann muß er von ihnen überwunden werden, dann muß er den himmelweiten Unterschied zwischen der Lebensfülle dieser Theologie und der Dürftigkeit des Modernismus erkennen. Dann muß es ihm gehen, wie den Bienen, die dahin ihren Flug richten, wo sie Honig finden.

---

§ 2.

Abraham Calov.

Was es an bewußter Gegnerschaft gegen die lutherische Orthodoxie giebt, das pflegt Sturm zu laufen gegen Calov, und manche Theologen unserer Tage, die sich selbst Verstörer des Heiligthums gefallen lassen, weil sie in ihnen Vertreter der freien Richtung sehen, schauern fast zusammen, wenn sie nur den Namen: Abraham Calovius hören. Was hat es verschuldet, daß dieser hoch bedeutende Mann von der großen Mehrheit ungefähr ebenso

unter seinem Werthe taxirt wird, wie der andere Sohn desselben Mohrungen in Ostpreußen[1]): Herder, über seinen Werth geschätzt wird. Es sind nicht die Fußspuren seines alten Adam, die den Calov zu dem bestgehaßten Manne der lutherischen Orthodoxie gemacht, wiewohl auch wir es bedauern, daß der 72jährige senex consularis vier Monate nach dem Tode der fünften Gattin mit Quenstedts jugendlicher Tochter in die Ehe trat. Das hätte man ihm verziehen, geradeso, wie man es ja dem Schleiermacher verziehen hat, daß er vertraute Beziehungen zu jener schöngeistigen Berliner Jüdin gepflegt; Calov verdankt die bittere Feindschaft, die sich an seinen Namen hängt, in erster Linie dem Umstande, daß in ihm die lutherische Orthodoxie im Panzer der Streittheologie erscheint, und daß er diesen Streit nicht zu führen hatte gegen Rom und den Jesuitismus, sondern gegen den keimenden Modernismus im Schoße der evangelischen Kirche selbst. Hätte Calov in diesen Kampf sich nach eigener Wahl gestürzt, dann würden auch wir ihm einen Vorwurf daraus machen. So ist dem aber nicht, der HErr hatte ihm eine wichtige Lebensaufgabe übertragen. Der Primarius der Wittenberger Hochschule, der Generalsuperintendent des sächsischen Churkreises mußte als Zionswächter vor den Riß treten, wenn in Helmstädt, unfern dem durch Chemnitz so reich gesegneten Braunschweig, Georg Calixt mit seinem das Formal- und Materialprincip der lutherischen Kirche in den Grundfesten erschütternden Synkretismus auftrat. Er mußte es um so mehr, als seine äußere Persönlichkeit — die torrosa membra — aber auch seine durch seinen Grundsatz: salus ecclesiae suprema lex gekennzeichnete innere Art ihn gerade zu diesem Kampfe als besonders geeignet erscheinen ließen. Calov hat seinem Collegen Quenstedt nie einen Vorwurf daraus gemacht, daß er in seiner stillen gesegneten Bauarbeit beharrte trotz der synkretistischen Sturmfluth. Er selber glaubte sich zum Kampf berufen. Ein Mann, dem die reine Lehre das höchste Gut der Kirche war, durfte in Calixtens Auf-

[1]) Tholuck bei Herzog III, pag. 73 sagt von den beiden Mohrungern: „abermals ein Esau und ein Jakob aus demselben Schoß“. Das klingt sehr geistreich, ist aber doch schief, weil weder Jakob auf Herder, noch Esau auf Calov paßt.

treten nicht berechtigte Eigenthümlichkeiten freier Forschung sehen, ihm mußten die Sätze des Helmstädters als grundstürzende Irrlehren erscheinen. Ein Mann, dem Luther der große Gottesmann im einzigartigen Sinne war — Megalander pflegt er ihn zu nennen — mußte auch dem Calvinismus gegenüber die Grenzen scharf ziehen, zumal letzterer, in lutherisches Kirchengebiet einzudringen, die äußersten Anstrengungen machte. Leicht hat sich Calov wahrlich den Kampf nicht gemacht. Er hat die:

Loci als Systema

dargestellt. Wohl war die Form der Loci, welche die evangelische Dogmatik durch Melanchthon erhalten, und in der sie unter Gerhards Meisterhand ihre Ruhmeshöhe erreichte, die rechte Form gewesen, ja die relativ lose Fügung der einzelnen Hauptartikel unter einander ermöglichte gerade eine bewunderungswürdig feine Ausgestaltung der Einzelartikel, und der innere Zusammenhang des Ganzen war so lange nicht gefährdet, als die Dogmatiker das sola fide seine Strahlen in das ganze Lehrgebäude werfen ließen. Nun erstand aber principielle Opposition im eigenen Lager. Da schuf Calov sein

Systema.[1])

Als er die Augen schloß 1686, genau ein Jahrhundert nach Chemnitz, da war der letzte große Zionswächter reiner und folgerichtiger lutherischer Lehre vom Schauplatz abgetreten. Von der siegreichen Niederkämpfung des Philippismus bis zum Tode Calovs hatte die lutherische Dogmatik in ihrer krystallhellen Schöne siegreich das Feld behauptet. Was nun folgte, wird das nächste Buch zu zeigen haben.

Auf die Inspirationslehre Calovs im Einzelnen brauchen wir nicht einzugehen. Sie enthält alle diejenigen wesentlichen Momente, welche zu diesem Artikel die lutherischen Heroën erarbeitet und die Quenstedt gebucht hatte. Der Hauptschmuck der Calov'schen Darstellung ist die größte logische Schärfe und Geschlossenheit. Er sagt[2]): „Principium theologiae est divina revelatio."

---

[1]) Calov: Systema. Wittenberg 1655.

[2]) Calov: Systema I, pag. 268.

Er definirt dann den Begriff „Offenbarung" dahin[1]): „Revelatio est actus Dei externus, quo sese humano generi per verbum suum patefecit." Für diese Offenbarung wählt der HErr nun diejenige Form, die als Trägerin der himmlischen Offenbarung vollbürtig war[2]): „Forma revelationis est *θεοπνευστία*, per quam revelatio divina est, quod est." Den Begriff „heilige Schrift" definirt er so[3]): „Scriptura sacra est verbum Dei immediato Spiritus Sancti afflatu per prophetas in veteri, evangelistas et apostolos in novo testamento literarum monumentis consignatum ad aeternam hominum salutem."

Er unterscheidet nun an der Schrift eine Forma interna[4]): „Illa sensus *θεόπνευστος*" und eine externa[5]): „consignatio literis facta ab amanuensibus Spiritus Sancti, ebraeis in veteri, graecis in novo testamento." —

Die wichtigste Besonderheit an Calovs Inspirationslehre aber ist, daß er zu den affectiones scripturae primariae ausdrücklich die Infallibilität der Schrift rechnet[6]): „qua Scriptura sui ipsius interpres est infallibilis," und das gerade ist das kostbare Vermächtniß Calovs und sein Testament an die ecclesia gnesio-lutherana der Gegenwart. Sie kann gegen den infalliblen Papst siegreich nur kämpfen mit dem infalliblen Wort.

Anhang zum IV. Buch.

Die Entwickelung der Inspirationslehre in der reformirten Kirche.

Die Inspirationslehre begegnete in der reformirten Kirche seit Calvin zwei Gefahren. Die Neigung dieser Kirche, die Schrift als einen neutestamentlichen Nomokanon der Kirche gegenüber zu stellen, verlieh zwar dem Gesetzesbuchstaben[7]) bindendes Ansehen und göttliche Sanction, trug aber freilich auch nicht

[1]) Calov: Systema I, pag. 270.
[2]) Calov: Systema I, pag. 280.
[3]) Calov: Systema I, pag. 454.
[4]) Calov: Systema I, pag. 454.
[5]) Calov: Systema I, pag. 455.
[6]) Calov: Systema I, pag. 469.
[7]) Philippi: I, pag. 255.

wenig dazu bei, den Blick von dem Ganzen der heiligen Schrift abzulenken und den einzelnen Theilen zuzukehren. Das war die erste Gefahr. Die Neigung, trotz aller äußeren Ehrerbietung gegen die Schrift der kritischen Vernunft, wenn auch nicht in thesi, so doch in praxi ein mitentscheidendes Wort zu lassen, wie das doch Calvin selbst in der Prädestinationslehre begegnet war, mußte bei Naturen, die weniger tief und hochveranlagt waren, als Calvin, bald dazu verführen, die Lehre von der Inspiration selbst laxer zu gestalten. Das war die zweite Gefahr. Wirklich haben weite Kreise in der reformirten Kirche sich die Inspirationslehre viel früher rationalisiren lassen, als dies in der lutherischen geschah. Wenigstens fanden bei jener die Verflüchtigungsarbeiten seit Arminius einen breiten Anhang. Diese Erscheinung hat ihren letzten Grund wohl darin, daß, während dem Lutherthum gegenüber der Rationalismus in jeder Gestalt ein fremder Körper war, der von Außen hereingetragen werden mußte, der Calvinismus, wenn auch zunächst in mehr verborgener Weise, selbst rationalisirende Momente enthält. Das tritt uns eigenartig schon entgegen in dem summarischen Bekenntniß der Kirche von Helvetien vom Jahre 1536,[1]) in welchem zwar der Inspirations-Charakter der Schrift ausdrücklich, und zwar gleich zuerst, bekannt, die Schrift aber doch allervollkommenste und älteste Philosophie genannt wird. Die antiochenisch geartete reformirte Lehre vom *λόγος ἔνσαρκος* mußte bald auch der Lehre vom *λόγος γραπτός* den antiochenischen Stempel aufprägen. Auf der andern Seite drängte der nomokanonische Charakter, den der Calvinismus der Schrift beilegte, zu Einzeluntersuchungen über dieselbe. Solche Untersuchungen wurden besonders über die Frage angestellt, welchen Antheil die Vocale des Alten Testamentes an der Inspiration haben.

An dieser Frage entbrannte der heiße Kampf zwischen dem jüngeren Johann Buxtorf und Ludovicus Cappellus. Zwar war vor Buxtorf schon in der lutherischen Theologie der große Johannes Gerhard dieser Frage näher getreten, ja er hatte ihr ein ganzes Capitel seiner Loci gewidmet[2]): „De punctis vocalibus,

[1]) D. Frantz: Inspiration, Bernburg 1885, S. 33 Anmerk.

[2]) Joh. Gerhard: Tom. I, cap. XV, pag. 144—151.

an sint codici biblico coaevi? Er bejaht die Frage in einem argumentum ex absurdorum consecutione[1]): „scripturam non esse a Deo per prophetas traditam, quo ad singula verba, cum sine punctis vocalibus verba constare nullo modo possint, proinde non totam scripturam esse θεόπνευστον. Für Gerhard gehören die Vocale insofern zur Substanz der hebräischen Worte, als für den Nicht-Hebräer der klare Wortsinn sich thatsächlich nicht immer ermitteln läßt, wenn die Worte nur consonantisch geschrieben sind. So lange die hebräischen Codices ausschließlich israëlitischen Händen vertraut waren, waren die Vocale entbehrlich, weil aber jene Codices Gemeingut der ganzen Christenheit werden sollten, bedurfte es der Vocalisirung und bei derselben einer Thätigkeit des heiligen Geistes, kraft welcher die singula verba „constare" konnten, und kraft welcher der authentische Inhalt, den der heilige Geist in die singula verba ursprünglich gelegt hatte, für alle Zeiten verbürgt war. Gerhards Stellung zur Sache entsprach so durchaus seiner ganzen Inspirationslehre, daß sie mit der letzteren von der lutherischen Theologie jener Zeit kampflos angenommen wurde.

Anders in der reformirten Kirche. Buxtorf, der jüngere, hatte 1643 eine Schrift herausgegeben: „de litterarum hebraic. genuina antiquitate;" darauf hatte Cappellus 1645[2]) mit seiner:

Diatriba

geantwortet, die übrigens vielfach zurückgriff auf die schon 1624 erschienene Schrift desselben Autors[3]):

Arcanum punctationis revelatum.

Hierauf ließ Buxtorf 1648 erscheinen seinen[4]):

„Tractatus de punctorum vocalium et accentuum in libris veteris testamenti hebraïcis origine, antiquitate et authoritate."

Diese Schrift war nicht nur gegen das Arcanum und gegen die Diatriba gerichtet, sondern auch gegen die damals noch un-

---

[1]) Joh. Gerhard: Ibidem pag. 148, § 342, 7.

[2]) Ludovici Cappelli: Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis. Amsterdam 1645.

[3]) Von Thomas Erpenius zu Leyden herausgegeben.

[4]) Basel, bei Ludwig Königs Erben.

gedruckte Hauptschrift Cappellis, welche der Autor im Manuskript theologischen Freunden zur Begutachtung zugesandt, und von welcher hierdurch auch Buxtorf Kenntniß erhalten hatte. Eine solche noch ungedruckte, lediglich in vertraulichen Kreisen umlaufende Schrift zu bekämpfen, war freilich ebenso unfein, wie ein Vertrauensbruch. Als Antwort auf diese Indiscretion erschien nun, von andrer Hand herausgegeben, wirklich[1]):

„Ludovici Cappelli: Critica sacra de variis, quae in sacris veteris testamenti libris occurrunt lectionibus libri sex"

und als Anhang zur Critica sacra schrieb Cappellus seine:

„Defensio adversus injustum censorem."

Buxtorf antwortete noch einmal durch die 1653 zu Basel erschienene: „Anticritica seu vindiciae."

Das sind die Acten des Streites. Cappellus hatte sich zur Erhärtung seiner das Alter und den Inspirations-Charakter der hebräischen Vocale unbedingt verneinenden Ansicht auf das Zeugniß des Eusebios berufen[2]): „Affirmatur, divinas literas memoriter condidisse et ut Samaritanis non miscerentur literas Judaïcas commutasse (scil. Esra), und auf das Zeugniß des Hieronymus[3]): „Certum est Esram scribam, legisque Doctorem post captam Hierosolymam et instaurationem templi sub Zorobabele alias literas reperisse, quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Ebraeorum characteres essent." Buxtorf dagegen hatte, auf Matth. 5, 17 gestützt, mit Recht behauptet, daß in dem: „ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου" der Herr Jesus zugleich die Bürgschaft für die hebräischen Vocale und Accente übernehme. Hierauf hatte Cappellus ziemlich schwach geantwortet[4]): „Christus eo loco procul dubio respicit non ad puncta vocalia et accentus, qui tum nulli fuerunt." Im Uebrigen stellt sich Buxtorf zu der Eusebio-Hieronymianischen Hypothese ablehnend. Er hebt mit Recht her-

---

1) Zu Paris 1650.

2) Cappellus: Diatriba pag. 12. Eusebios im Chronicon. Man beachte, daß auch hier wieder eine kritische Bewegung mit negativer Tendenz von Eusebios den Antrieb empfangen.

3) Cappellus: Diatriba pag. 14. Hieronymus in Praefat. in lib. Reg.

4) Cappellus: Diatriba pag. 149.

vor, daß Esra weder den Willen, noch die Fähigkeit gehabt habe, das Alte Testament auch nur formell zu ändern[1]): „Non fit verisimile, Esram vel potuisse, vel voluisse veterem scripturam mutare. Non potuit 1) propter pervicaciam Judaeorum modo memoratam, 2) quia non erat facile, exemplaria veteris scripturae, quae passim inter Judaeos exstabant, abrogare . . . Noluisse verum Esram hoc facere ex eo arguitur, quod Nehem. XIII, 23—25 legimus, quanto zelo correptus fuerit, cum videret, filios quorundam Judaeorum Asdodice loquentes, Judaïce autem loqui nescientes."

Im Allgemeinen muß man sagen, daß der Stand der Streitfrage, wie er in der Diatriba und in den großen polemischen Schriften beider Kämpfer vorliegt, sachlich nicht wesentlich überschritten worden ist. Die alten Argumente kehren wieder, nur die Füllungen und Ornamente sind neu. Beide Gegner waren einander gewachsen nach Seiten der theologischen Gelehrsamkeit. Als Dialektiker ist Cappellus überlegen, dagegen steht Buxtorf insofern hoch über ihm, als bei ihm mehr das theologische Interesse verhaftet erscheint Die Zeitgenossen im reformirten Lager folgten dem Kampf mit der Erkenntniß, daß die Tragweite desselben weit über die Grenzen einer theologischen Einzelfrage hinausgehe, und daß er vielmehr das Symptom einer großen sich nähernden Entscheidungsstunde für die gesammte reformirte Theologie sei. Buxtorf erschien durchweg als der Vertreter der alten reformirten Orthodoxie.[2]) An die Fersen des Cappellus dagegen hing sich der ganze keimende Liberalismus. Freilich nahmen auch die Vertreter des Glaubens dankbar Act von manchen seiner werthvollen Darbietungen.[3]) Die Theologie

[1]) Buxtorf bei Cappelli Diatriba pag. 157.

[2]) M. Wettstein besingt ihn in einem Anagramm und (in Buxtorfs Tractatus hinter der Praefatio ohne Seitenzahl), Johann Jacob Werenfels feiert ihn in einem lateinischen Liede. Dagegen wird Cappelliß critica sacra von Claudius Sarravius besungen (Cappelli: Critica S. hinter der Epistola dedic., ohne Seitenzahl). Freilich dieses Panegyrikers Hoffnung:

Frustra es, Buxtorfi, nulla est hic causa timoris
Est hoc pacis opus, nec nova bella seret.

[3]) Wir rechnen zu ihnen vor allen Dingen die unseres Wissens zuerst von Cappellus versuchte feine Zusammenstellung derjenigen alttestamentlichen

als Ganzes aber hat Cappellus mit dem „debilis hic noster foetus“, wie er in etwas gezierter Bescheidenheit seine Critica sacra einmal[1]) nennt, tief geschädigt. Das materielle Recht war in dieser Frage, wenigstens nach unserer Meinung, auf Buxtorfs Seite. Er hatte klar erkannt, daß von einer Verbal-Inspiration des Alten Testamentes nur dann die Rede sein könne, wenn auch die Vocalisation mindestens unter der Behütung des heiligen Geistes sich vollzogen habe und durch denselben beglaubigt sei. Mag er immer in der Art, wie er diesen Grundgedanken zu beweisen suchte, fehlgegriffen haben, die Substanz der Buxtorfischen Gedanken ist durch Matth. 5, 17. 18 biblisch begründet und eine Forderung des Gewissens der Gläubigen. Nimmt aber Jemand Anstoß daran, daß der Buxtorfische Standort dazu nöthige, die Rabbinen, die die Vocale hinzugefügt, in irgend einer Weise unter den Strom der Inspiration zu stellen, so verweisen wir einfach auf Joh. 11, 51: *τοῦτο δὲ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου προεφήτευσεν.* Wenn selbst ein Kajaphas trotz seiner persönlichen Unwürdigkeit ein Gefäß sein durfte, durch welches der heilige Geist sein *προφητεύειν* übte, so wird man kaum etwas Anstößiges darin finden können, daß auch gewissenhafte schriftkundige Rabbinen bei ihrer Vocalisationsarbeit durch den heiligen Geist vor jedem Fehl behütet worden sind.

Uebrigens hat zunächst die Buxtorfische Ansicht, wenigstens in der reformirten Kirche der deutschen Schweiz, nicht nur gesiegt, sondern sie ist sogar symbolisch fixirt worden. In der Formula consensus Helvetica heißt es im Kanon II ausdrücklich: „In specie autem Hebräicus V. T. codex, quem ex traditione ecclesiae Judaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt, accepimus, hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem et tum quoad res, tum quoad verba *θεόπνευστος*, ut fidei et vitae

Citate, in welchen die Apostel nicht nach den LXX, sondern, die letztere stillschweigend nachbessernd, nach dem Urtext citirt haben, z. B. Joh. 19, 37 und Apok. 1, 7 *ὄψονται, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* nach Zachar. 12, 10, Matth. 2, 15: *ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου* nach Hosea 11, 1 oder Matth. 2, 18 nach Jeremia 31, 15. Conf. Critica sacra lib. II, cap. 1, pag. 54 55 56.

[1]) Cappelli: Critica sacra Epist. dedic. an den Kanzler Peter Seguier.

nostrae una cum codice Novi T. sit canon unicus et illibatus.“

Dagegen hat die Cappellische Auffassung, die in der französisch reformirten Kirche von vornherein zahlreiche und hochangesehene Anhänger fand, die Brücke für die Liberalisirung der reformirten Theologie geschlagen.

Freilich sollte gerade aus den Kreisen der französisch-reformirten Kirche in unsern Tagen der Mann hervorgehen, der die Verbal-Inspiration vor dem heutigen Geschlecht mit feurigen Zungen vertreten und im Kampfe um ihr gutes Recht die evangelische Theologie mit zwei sehr bedeutenden Werken beschenken durfte. Wir meinen Ludwig Gaussen, der, nachdem er der Inspirationslehre in seiner Schrift über den Kanon[1]) sehr wesentliche mittelbare Dienste hatte leisten dürfen, ihr nun auch große unmittelbare leistete in seiner Schrift über die Theopneustie.[2])

[1]) L. Gaussen: Le Canon des Saintes écritures. Lausanne 1860.
[2]) L. Gaussen: Théopneustie. Paris 1856.

Die

dogmengeschichtliche Untersuchung

der

Lehre von der Theopneustie.

Fünftes Buch.

Der Pietismus.

Die Zeit, in welcher bei lebendigem Interesse für einzelne in der Schrift bezeugte Heilslehren, doch das Verständniß für die Schrift als Ganzes abnahm und das Bekenntniß zu ihrer Majestät unter den Richterstuhl des frommen Gefühls gestellt wurde.

Vorbemerkung.

„Darum ist der Pietismus nicht nur nicht Jedermanns, sondern auch nicht jedes Christen Sache."
Richard Rothe.

Nicht ohne ernstes Zagen treten wir an unsere Aufgabe heran, diejenige Entwickelung darzustellen, welche unter den Händen des Pietismus die Inspirationslehre durchgemacht hat. Wir weichen nämlich von den meisten Zeitgenossen, die zu den Vertretern des Glaubens gehören, nicht unwesentlich ab bezüglich der Schätzung des Werthes, welchen der Pietismus fürs Reich Gottes hat. Darum bitten wir, unsere dogmengeschichtliche Studie über den Pietismus als Brücke zu der über den Rationalismus anzusehen, weil für uns Pietismus und Rationalismus außerordentlich viel Verwandtes haben.

Sie sind beide ein Herabsteigen von lutherischer Allseitigkeit zu unlutherischer Einseitigkeit.

Luther hatte den ganzen Menschen nach Geist, Herz und Willen für den HErrn und sein Reich gefordert.

Dadurch daß er die Rechtfertigungslehre zur Centralsonne der ganzen Heilslehre machte und durch ihre Strahlen alle Gebiete des Glaubens, ja jeden einzelnen Glaubenssatz durchleuchten und verklären ließ, stellte er dem Geiste eine Aufgabe, wie sich eine höhere nicht denken läßt, und auch die tiefsten und höchsten Geister bedurften der höchsten Anspannung aller Kräfte, um auf diesem wogenden Meere majestätischer Gottesgedanken schwimmen zu lernen.

Dadurch daß er die Lehre von der Genugthuung bis auf ihre innersten Gründe bloßlegte und Christi Verdienst und Blut als einzigen Heilsgrund bezeugte, gründete er das Herz auf einen

Felsen und ließ es vollen Frieden und selige Freude finden, weil Beides nicht ruhte auf subjectiven Heilserfahrungen, sondern auf objectiven Heilsgütern.

Dadurch daß er die Lehre von der Heiligung in vollster Tiefe faßte, nicht als einen Blumenstrauß von einzelnen Tugenden, sondern als einen Baum des neuen Lebens die Heiligung bezeugte und von diesem Lebensbaume verlangte, daß er reich sein sollte an Früchten des Lebens, steckte er dem Willen des Menschen die denkbar erhabensten Ziele.

Das ist die lutherische Allseitigkeit. Eine gewaltige Dogmatik nährte den Geist, eine edle Mystik erquickte das Herz, eine mächtige Ethik aus einem Guß stählte den Willen. So war das ganze innere Leben des echten Lutheraners als ein Opfer niedergelegt am Fuße des Kreuzes Christi.

Da kam der Pietismus und verrückte den Schwerpunkt dadurch gewaltig, daß er ausschließlich das Herz, oder vielmehr nur das im Herzen wohnende Gefühl anfassen wollte. Dann kam der Rationalismus und verrückte den Schwerpunkt dadurch, daß er ausschließlich den Geist, oder vielmehr nur eine Kraft desselben, die Vernunft und auch diese nur, insoweit sie nach Außen sich geltend macht, als sogenannter gesunder Menschenverstand, erhellen wollte.

Liegt also auch die Einseitigkeit Beider auf verschiedenen Gebieten, so zeigen doch Beide eine große Verarmung aus dem lutherischen Reichthum.

Um dieser Wahlverwandtschaft zwischen Beiden willen haben wir den Pietismus und den Rationalismus zusammengeschaut behandelt. Uns kommt der Pietismus vielmehr in Betracht, wiefern er der Quellpunkt des Rationalismus ist. Wir möchten um keinen Preis dahin mißverstanden werden, als wollten wir die Väter des Pietismus, unter denen sich doch auch die Zeugengestalt eines August Hermann Francke befindet, auf eine Stufe stellen mit den Vertretern des Rationalismus; wir erkennen vielmehr rückhaltslos und freudig an, daß jene im Vergleich zu diesen über ein gewaltiges Capital lebendigen Glaubens verfügten, aber wir behaupten nur, daß die Pietisten ihren verhältnißmäßig so großen Reichthum nicht der Richtigkeit ihres Principes verdankten,

sondern daß dieser Reichthum einfach das reiche Erbe war, welches der Pietismus aus der lutherischen Kirche mitgenommen, und welches, so lange die erste Generation der Erben lebte, noch nicht aufgezehrt war.

Das pietistische Princip an sich aber gefährdete das wahre Christenthum gewiß nicht minder, als das rationalistische. Es war eben das Evangelium an sich in dem von subjectivistischen Stimmungen abhängigen Gefühlsleben nicht um ein Haar besser geborgen, als in dem emancipirten Verstandesleben des Rationalisten. Erkennt man aber die innere Wahlverwandtschaft zwischen Pietismus und Rationalismus daraus, daß sie beide die lutherische Allseitigkeit in eine, wenn auch eigenartige Einseitigkeit gewandelt haben, so erscheint diese Verwandtschaft vor allen Dingen auch darin, daß die moderne Theologie, die sich der alten lutherischen Heilslehre grundsätzlich ablehnend, ja feindlich gegenüber stellt, weil diese durchweg mit Heilsthatsachen und heiligen Realitäten rechnet, sich doch mit dem Pietismus und mit dem Rationalismus in gleicher Weise angefreundet hat. Ja das ist ja gerade der formengebende Unterschied zwischen der modernen Theologie einerseits und dem alten Rationalismus andererseits, daß die erstere neben dem rationalistischen auch ein pietistisches Erbe angetreten hat, und alle Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen der modernen Theologen lassen sich darauf zurückführen, welcher von den beiden Erbestheilen der vorwiegende ist. Es müßte möglich sein, alle Hauptformen der modernen Theologie auch nach dem Eintheilungsgrunde in zwei Grundformen zu zerlegen, in solche, welche pietistische Rationalisten und in solche, welche rationalistische Pietisten sind.

Bei dieser Sachlage wird man es verstehen, daß ein Theologe, der geradezu seine Lebensaufgabe darin sieht, an seinem geringen Theile dazu mitzuarbeiten, daß die Grundgedanken lutherischer Theologie wieder unter dem Scheffel hervorgezogen werden, sich innerlich genau so abgestoßen fühlt vom Pietismus, wie vom Rationalismus. Ich sage: vom Pietismus als einer herrschenden Richtung, und behalte mir mein gutes Recht, mit dankbarer Verehrung einzelner gesegneter Pietisten zu gedenken, ausdrücklich vor.

Diese Vorbemerkungen schienen uns unentbehrlich, weil sie es begründen, warum wir zum Pietismus in der nachstehenden Untersuchung eine von den meisten Gesinnungsgenossen abweichende Stellung einnehmen.

Wenn wir darauf verzichten, an dieser Stelle schon über die Stellung des Georgius Calixtus und seines Synkretismus zur Schrift Bericht zu erstatten, sondern wenn wir sofort zur Behandlung des Pietismus selbst uns wenden, das System des Calixt aber als Einleitung zum nächsten Buche, welches vom Rationalismus handeln wird, uns aufsparen, so leiten uns dabei innere Gründe. Chronologisch freilich schiebt sich der Synkretismus zwischen die Orthodoxie und den Pietismus ein, ja streng genommen, zwischen die beiden Perioden der Orthodoxie, zwischen die Chemnitz-Gerhardische Glanzzeit und die Quenstedt-Calov'sche Herbstblüthe; der eigentliche Einfluß auf die Gestaltung der Theologie beginnt aber für den Synkretismus doch erst, als der Rationalismus seinen Lauf begann. Mögen sich immerhin auch Synkretismus und Pietismus innerlich mannigfach berühren, so war doch diese Berührung eine unbewußte. Bewußt gepflegte Beziehungen haben zwischen beiden nicht stattgefunden. Es hat weder der Pietismus jemals an den Synkretismus anknüpfen wollen, noch haben die Epigonen des Synkretismus vom Pietismus jemals etwas wissen wollen. Sie haben sich im Gegentheil der Spenerschen Bewegung gegenüber durchaus ablehnend verhalten. Vielleicht hat zu dieser Haltung wesentlich der Umstand beigetragen, daß der Synkretismus, der von seinem Haupte Calixt her einen großen Respect vor wissenschaftlicher Forschung hatte, sich durch die wissenschaftliche Leistungslosigkeit des Pietismus abgestoßen fühlte.

§ 1.

Allgemeine Charakteristik.

Spener ist die Welt im Kleinen, für welche der Pietismus die Welt im Großen ist. Speners Lebensgeschichte ist daher der Mikrokosmos, dessen Makrokosmos die innere Geschichte des Pietismus ist. An sich kann uns das nicht Wunder nehmen, denn es ist ja ein Grundzug in der Geschichte des Reiches Gottes

und ins Besondere in seiner Lehrgeschichte, daß entscheidende Zeiteinschnitte immer mikrokosmisch vorgebildet werden in einzelnen Männern, welche dazu berufen waren, der Kirche und der Kirchenlehre ihrer Zeit ihren Stempel aufzuprägen. Während aber diese Männer in den übrigen Perioden der Lehrgeschichte der Kirche große originale Geister gewesen sind, so war Spener zwar ein Ehrenmann und ein sehr namhaftes Talent, aber es ging ihm gerade alles Originale und Geniale ab. Wenn er dennoch die formenbildende Seele des Pietismus gewesen ist, so ist das eben nur möglich gewesen, weil der Pietismus selbst kein Original war, und weil die Mitväter des Pietismus, unbeschadet ihrer Treue und ihres beziehungsweisen Reichthums an Gaben, auch nur Talente waren. Einer freilich, August Hermann Francke, ragt um eines Hauptes Höhe über alle andern hervor. Er hat auch einen genialen Zug. Er war ein Genie der Liebe. Seine Waisenstadt Halle ist ja ein würdiges Seitenstück zu jenem Basileion vor den Thoren des Kappadokischen Mozaka-Cäsarea, aber als Theologe ist doch auch der geniale Waisenvater Francke nur ein achtungswerthes Talent. Das einzige wirkliche Genie aber, welches in die Gährungszeit des Pietismus fällt, ist Nikolaus Ludwig Graf Zinzendorf, aber so verwandt dieser dem Pietismus in seinem Ausgangspunkte war, hat er eben darum den engen Schnürleib des Pietismus gesprengt und ist eigene Wege gegangen, weil für wirkliche Genies im Pietismus kein Raum war.

Hat es aber dem HErrn gefallen, dem Pietismus, den er ja sonst auf seinem ersten Gange durch die Geschichte des Reiches Gottes mannigfach gesegnet und mit mancherlei Charismaten ausgestattet hat, den Stempel der Originalität zu weigern, so hat er wohl dadurch zeigen wollen, daß nach seinem Willen der Pietismus nur eine Durchgangsphase in der Reichsgeschichte der evangelischen Kirche sein sollte. In Wittenberg, nicht in Halle, sind die Wasser des Lebens aus der Tiefe des Heilsbrunnens geschöpft worden, Wittenberg sollte daher die Heimstätte der evangelischen Theologie bleiben.

Wie ist das jetzt so ganz anders geworden. Für viele evangelische Theologen, die aus dem Glauben sein wollen, ist der

hallische Pietismus zur Heimath geworden, und in Wittenberg sind sie Gäste nur und Fremdlinge sogar. Das ist ein tiefer Schaden, ja der tiefsten einer.

D. Kübel[1]) hat eine beherzigenswerthe Wahrheit ausgesprochen, wenn er sagt: „Die moderne Orthodoxie hat mit seltenen Ausnahmen einen Bund, oder ein ziemlich enges Freundschaftsverhältniß eingegangen mit einer Richtung, welche die alte lutherische Orthodoxie lange Zeit sehr scharf bekämpft und wesentlich als heterodox angeschaut hatte. Das ist der Pietismus."

Viele zeitgenössische Theologen urtheilen als Lobredner des Pietismus mit grausamer Ungerechtigkeit über die lutherische Orthodoxie. Es klingt beinahe unglaublich, wenn Riggenbach[2]) uns versichert, das Lutherthum, welches Spener vorgefunden, habe: „die Schrift hinter die Kirchenlehre zurücktreten lassen", oder, wenn derselbe Autor von: „einer katholischen Beseitigung der Schriftautorität" zu reden wagt, oder wenn er sich[3]) gar zu dem Satze versteigt: „Es ist das Bild eines entarteten Protestantismus, der die reformatorischen Principien theils factisch verneint, theils in äußerlich katholischer Weise zur Anwendung bringt."

Wir wollen zu Riggenbachs Ehre annehmen, daß dieses so leichtfertig geschleuderte Anathem gegen die lutherische Orthodoxie bei ihm ein peccatum ignorantiae ist, und daß er die Schriften der Hauptvertreter jener Richtung nur sehr flüchtig kennen gelernt haben mag. Hätte er sie je wirklich studirt, so müßte er zugeben, daß, ganz abgesehen von Chemnitz, Gerhard und Hunnius, auch in dem Calov'schen Systema noch sehr viel mehr echt evangelische Theologie und sehr viel mehr wirklich in die Tiefe dringende kerngesunde Schriftauslegung steckt, als in manchen ganzen Bibliotheken der modernen Theologie. Ueberhaupt sollten die Träger dieser Theologie mit dem Ausdruck: „entarteter Protestantismus" sehr vorsichtig sein, weil kaum ein

[1]) D. Robert Kübel: Ueber den Unterschied zwischen der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie, Nördlingen 1881, pag. 13.

[2]) Riggenbach: Pietismus, bei Herzog, Bd. XI, pag. 674.

[3]) Riggenbach: l. l. pag. 675.

anderer so sehr dazu reizt, den Spieß umzukehren und diesen bösen Vorwurf zurückzugeben.

Wir protestiren auch feierlich gegen Riggenbachs[1]) Methode, Männer wie Johann Arndt, Heinrich Müller und Christian Scriver als Vorläufer des Pietismus zu bezeichnen. Das ist eine einfache unhistorische Erfindung. Arndt, Müller, Scriver sind vielmehr lautredende Zeugen dafür, welche edlen Blüthen und welche reifen Früchte gerade das echte Lutherthum auf dem Gebiete der Erbauungsliteratur getragen hat. Daß Arndt gegen diejenige lutherische Polemik, die zur Streittheologie auszuarten drohte, gelegentlich Einspruch erhoben, und daß ihm daher von der angegriffenen Seite mancher Vorwurf gemacht worden ist, zeigt doch nur, daß dieser große Kirchenmann in der Erkenntniß, die Polemik gehöre nicht in die Erbauungsliteratur, reifer gewesen sei, als mancher Kathedertheologe seiner Zeit. — Die Unsitte, das Verhältniß zwischen Lutherthum und Pietismus so darzustellen, daß man sich dem ersteren gegenüber lediglich subtrahirend, dem letzteren gegenüber aber lediglich addirend verhält, hat schon genug Verwirrung in der Theologie angerichtet und dazu geführt, daß man den Pietismus als geschichtliche Erscheinung weit überschätzt und ihn, der nur ein, ich möchte sagen, *παρεισελθόν* sein sollte, zum Ziel der Wege des HErrn mit der lutherischen Kirche umprägt.

Freilich fehlt es auch nicht an Anzeichen, als wäre in diesem Bestreben der Höhepunkt bereits überschritten. Es wagen sich schon wieder andere Stimmen hervor. Wir verweisen hierbei gern und mit persönlicher Dankbarkeit für mannigfache Anregung auf eine sehr werthvolle Studie von L. H. Ihmels.[2])

Um der in den vorangehenden Sätzen gegebenen Charakteristik willen wird es sich empfehlen, wenn wir den Pietismus in seiner Stellung zur Schrift in vier Paragraphen durchmustern:

§ 2. Die Inspirationslehre des Pietismus.

§ 3. Kurze Charakterzeichnung Speners.

---

[1]) Riggenbach: l. l. 675, 676.

[2]) L. H. Ihmels: Ueber die Pflege kirchlichen Christenthums im Gegensatz zum subjectiven Gefühlschristenthum. Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, Leipzig 1887, pag. 153—168.

§ 4. Die durch den Pietismus verschuldete Schädigung der Majestät der Schrift.

§ 5. Das Resultat.

Der § 3 könnte, flüchtig angesehen, wie ein fremder Körper aussehen. In der That aber ist er völlig unentbehrlich, weil aus ihm allein klar hervorgeht, wie es möglich war, daß der Pietismus trotz seiner vollen Inspirationslehre doch dem Worte Gottes schließlich wesentlichen Abbruch gethan. Ein

§ 6 über Zinzendorf

wird dann das ganze fünfte Buch beschließen.

Wir werden uns treulich bemühen, möglichst objectiv zu zeichnen, und die Quelleneindrücke, die wir empfangen haben, in ihrer Unmittelbarkeit reden zu lassen. Wir empfehlen aber im Voraus unsere bescheidenen Darbietungen auf diesem wenig betretenen Wege ganz besonderer Nachsicht des geneigten Lesers.

---

§ 2.

Die Inspirationslehre des Pietismus.

Spener hat sich über seine Stellung zur Schrift im Zusammenhange geäußert in seiner Vorrede zu den Katechismuspredigten.[1]) Er verneint zuerst bestimmt, daß die Vernunft[2]) zur Erkenntniß der himmlischen Wahrheit führen könne. Er leitet diese Erkenntniß allein aus der Offenbarung ab, läßt sich die Offenbarung vollziehen im Wort und begriffen sein in der Schrift. Denselben Gedanken spricht er auch ganz scharf aus in seinen „theologischen Bedenken“. Da sagt er[3]): „daß das principium unserer Theologie nicht ratio, sondern revelatio sei, die uns allein durch die Mittel der Schrift zukomme.“ Er bekennt sich unumwunden zum ganzen Kanon und sagt von den biblischen Büchern[4]): „welche alle zusammen wir vor das wahre unfehlbare Wort Gottes und Richtschnur unserer Lehre und Glaubens erkennen.“

[1]) Spener: Kurze Katechismuspredigten, Berlin 1727, Einleitung.

[2]) Spener: Ibidem pag. 1.

[3]) Spener: Theologische Bedenken, Cap. II. Vom Predigtamt, Art. I, Sectio IX, pag. 347.

[4]) Spener: Katechismuspredigten, Einleitung pag. 2.

Er hebt kräftig hervor, daß man die Herrlichkeit der Schrift zunächst aus ihren Selbstzeugnissen erkennen müsse[1]): „wie man die Sonne nicht anders, als bei ihrem eigenen Lichte sehen könne." Sein Inspirationsbegriff selbst ist von altevangelischer Fülle[2]): „Womit bezeuget wird, daß, was die Propheten und Apostel und apostolischen Männer geschrieben, nicht ihre Gedanken und Worte gewesen, sondern daß der heilige Geist ihre Herzen mit dem Lichte der Wahrheit, die sie schreiben sollten, dermaßen erfüllet und ihnen alle Worte eingegeben."

Es kann nach dieser feierlichen Erklärung nicht zweifelhaft sein, daß Spener zu den Vertretern der Verbal-Inspiration gerechnet sein will. Weil ihm jedes Wort als Zeugniß des heiligen Geistes gilt, so vermahnt er auch eindringlich dazu, daß man Text und Context aufs Genaueste erwäge[3]): „auch alle die Worte, die da stehen, da der heilige Geist Nichts im Geringsten vergebens gesetzt hat." Er findet in der Schrift[4]): „Glaubensgeheimnisse, die doch etwas Majestätisches in sich fassen." Es sind in ihr[5]): „alle zur Seligkeit nöthigen Stücke vom heil. Geist deutlich ausgedrückt." Es muß auch besonders anerkannt werden, daß Spener bestimmt lehrt, wie der heilige Geist nicht nur Verfasser, sondern auch Ausleger der Schrift ist. Er lehrt auch, daß das innere Zeugniß des heiligen Geistes sein äußeres versiegle. Spener ist I. Joh. 5, 6 nicht entgangen, und er legt dies mächtige Wort im Wesentlichen ganz richtig aus[6]): „Der Geist, der heilige Geist, zeuget auch in den Herzen, daß Geist, das Wort des Evangelii, Wahrheit ist." Der hohe Werth, den Spener gerade auf dies innere Zeugniß des heiligen Geistes legte, spricht sich auch in dem Schlußgebet aus, in welchem er seine Lehre vom Worte Gottes abschließt[7]): „und versiegle dero Wahrheit in uns durch den Geist, aus dem sie verfaßt ist."

---

[1]) Spener: Katechismuspredigten, Einleitung pag. 2.

[2]) Spener: Ibidem.

[3]) Spener: l. l. pag. 6.

[4]) Spener: l. l. pag. 3.

[5]) Spener: l. l. pag. 4.

[6]) Spener: Ibidem.

[7]) Spener: l. l. pag. 8.

Es erhellt aus dem Gesagten ausreichend, daß Speners Inspirationslehre wesentlich orthodox ist, und daß er die lutherische Dogmatik in diesem grundlegenden Lehrstück in keiner Weise wesentlich abgeschwächt hat.

Ganz ähnlich, wie Spener, stand aber zur Schrift auch seine Schule. Johann Caspar Schade, der Mann, der als Heißsporn Spenern oftmals arge Verlegenheiten bereitet, der aber doch einer der vornehmsten Mitväter des Pietismus gewesen ist, sagt[1]): „obgleich aber diese heilige Schrift Gottes Wort und Rede und von Gott eingegeben, so ist sie doch vermittelst der Menschen geschrieben und aufgezeichnet, deren sich Gott als Werkzeug, Griffel und Feder hierzu bedient. Alle diese aber sind gottesfürchtige heilige Männer gewesen, die Gott in Ansehung ihres Glaubens und Aufrichtigkeit gewürdigt hat, sie als seine Schreiber und secretarios zu solchem heiligen Werke zu erwählen." Man beachte, wie eng sich der Schlußsatz an die Gerhard-Quenstedt'sche Terminologie anschließen will.

Auch nach D. Paul Anton gebührt den irdischen Schreibern der heiligen Schrift keine andere, keine höhere Stellung, als die bloßer Werkzeuge. Er sagt[2]): „Wenn Matthäus bloß aus seinem Gedächtniß hätte sollen niederschreiben, was und wie er es im 10. Capitel niedergeschrieben hat, so müßten wir uns verwundern . . . Indeß hat der heilige Geist sein Gedächtniß gern gebraucht als ein *ὄργανον*, denn die *Θεοπνευστία* wird nicht verstanden mit Ausschluß der organorum. Die Organa hat der heilige Geist gebraucht."

Wenn also auch bei D. Anton uns schon die Neigung entgegentritt, neben dem hauchenden heiligen Geiste die Werkzeuge schon etwas stärker zu betonen, als es die lutherische Orthodoxie zu thun gepflegt, so ist doch inhaltlich seine Inspirationslehre noch ganz rein, wiefern der heilige Geist noch allein Subject

---

[1]) M. Joh. Casp. Schade: Eine treue und deutliche Anleitung oder Unterricht, wie man die Bibel lesen soll, Frankfurt u. Leipzig 1720, p. 136.

[2]) D. Pauli Antonii: Harmonische Erklärung der vier Evangelien ed. Joh. August Majer, Halle 1742, VI. Theil, pag. 167. — Anton ist derjenige unter den Führern des Pietismus, der noch über die vollste Waffenrüstung ehrlicher Gelehrsamkeit verfügt.

des Sprechens ist, und den Aposteln eine lediglich instrumentale Stellung verbleibt. Dieser Grundanschauung entspricht es durchaus, wenn D. Anton an verschiedenen Stellen bestimmt auf den Buchstaben der Schrift dringt. Er ermahnt seine Leser, zu prüfen[1]): „ob, was hier geschrieben steht, nicht der klare Buchstabe der heiligen Schrift sei.“

Wie der größte von allen Vätern des Pietismus, Francke, über die Inspiration gedacht, das ist ja in weiten Kreisen evangelischer Bibelleser dadurch genau bekannt, daß sein: „Kurzer Unterricht, wie man die heilige Schrift zu seiner wahren Erbauung lesen solle,“ sehr vielen weit verbreiteten Bibelausgaben, bis auf die besten neueren, vorgedruckt zu werden pflegt. Wenn auch dies Meisterstück Francke'scher Feder, weil es an schlichte Bibelleser sich wendet, es vermeidet, in wissenschaftliche Auseinandersetzungen einzugehen und die Schulsprache zu gebrauchen, so ruht doch der ganze Unterricht durchaus auf der Voraussetzung strenger Inspirationslehre. Soll der göttliche Finger des heiligen Geistes Alles, was ich in der Bibel lese, in mein Herz schreiben, so muß er es doch zuvor in die Schrift haben schreiben lassen und zwar so, daß es dort wirklich seine Rede ist. In seinen eigentlichen Schriften tritt Francke für die selbstständige Majestät der Schrift kräftig ein. Ihm war[2]): „keine Logik, keine Rhetorik, noch einige ars scholastica oder philosophia, wenn sie Herr sein und Gottes Wort meistern wollte“, berechtigt. Man fühlt es auch allen exegetischen Schriften Franckes ab, daß er das Wort wirklich als Gottes Wort behandelt. Dies gilt auch von seiner Auslegung des Alten Testamentes.[3])

Eine Abschwächung des Inspirationsbegriffes in thesi fällt also weder Spener, noch seiner Schule und deren geistvollstem Vertreter Francke zur Last. Das Formalprincip der Reformation an sich hat der Pietismus nicht angetastet, und wenn es dennoch

---

[1]) D. Paul Anton: Evangelisches Haußgespräch von der Erlösung, Halle 1730, pag. 25.

[2]) A. H. Francke: Vorrede zur Spenerischen Auslegung des Epheserbriefes.

[3]) A. H. Francke: Erklärung des 139. Psalm, Halle 1739.

unter ihm erschüttert wurde, so war das nicht die Absicht, sondern nur die Folge des Pietismus.

Ueberdies hat sich Spener auch treu verdient gemacht um die Bibelverbreitung. Der Freiherr Carl Hildebrand von Canstein war so unbedingt Speners Schüler und wollte es so bestimmt sein, daß man den von jenem ausgehenden mächtigen Anstoß zur Bibelverbreitung wenigstens mittelbar auch auf Speners Rechnung setzen muß.

Spener hat auch zu eifrigem Bibelstudium angeregt, und diesen Zug hat er dem älteren Pietismus als eine Art Grundzug aufgeprägt. Wer wollte sich nicht dessen freuen, wer wollte leugnen, daß die collegia philobiblica vielen Seelen den Weg zu Christo gewiesen?

So freudig wir es aber auch anerkennen, daß durch den Pietismus das Bibelstudium in weite, auch nicht-theologische Kreise gedrungen ist, und daß die erste Wirkung dieser Spener'schen Anregung eine überaus heilsame gewesen ist, so rückhaltslos offen sprechen wir es dennoch aus, daß nach unserer Meinung der Pietismus durch die Art, wie er die Schrift behandelt, die evangelische Theologie und Kirche schwer geschädigt hat. Wir müssen uns den Weg zur Begründung dieses Satzes dadurch bahnen, daß wir eine kurze Charakteristik Speners einlegen.

§ 3.

Speners Eigenart.

Der Freiherr von Canstein hat ein Lebensbild Speners[1]) geschrieben, in dem er sich ernstlich bemüht, nicht nur die äußern Ereignisse in richtiger Folge zu bringen, sondern auch diejenigen Einzelzüge zu würdigen, aus deren Zusammenwirken Speners inwendiger Mensch erwachsen ist.

Canstein redet mit der höchsten Pietät und Bewunderung von Spener als von seinem eigenen geistlichen Vater[2]): „Es hat

[1]) Baron Carl Hildebrand von Canstein: Ausführliche Beschreibung der Lebensgeschichte sowohl, als der besondern Natur- und Gnadengaben des † Herrn D. Ph. J. Spener. Einleitung zum V. Bande der Spenerschen deutschen Schriften von Steinmetz, Kloster Bergen 1740.

[2]) Canstein: l. l. pag. 4.

dem großen und barmherzigen Gotte gefallen, nach seiner guten Hand über mir den hochwürdigen und hochgelehrten Theologen, Herrn Philipp Jak. Spener, der heiligen Schrift Doctorem, zu einem Werkzeug seiner Gnade an mir zu gebrauchen." Daß Canstein stellenweis überschwänglich von dem Manne redet, dem er seine eigene Bekehrung zu Christo dankt, ist psychologisch erklärlich. Die glänzenden Farben lassen sich aber leicht auf den richtigen Farbenton herabstimmen, wenn man sie aus den Quelleneindrücken der eigenen Schriften Speners schattirt. Ueberdies stellt mancher Zug, der dem wahlverwandten Canstein an Spener groß erschien, sich für Leser lutherischer Art ganz von selber in viel bescheideneren Größenverhältnissen dar.

Spener stand für seine Person und nach seinem Willen noch fest auf dem ererbten lutherischen Bekenntniß. Keinem einzigen Artikel lutherischer Heilslehre gegenüber hat er sich ablehnend verhalten, den beiden Grundsatzungen, dem Formal- und Materialprincip, hat er rückhaltslos zugestimmt, und doch ist es die eigenthümliche Tragik in dem sonst so reichgesegneten Leben Speners, daß er beide Grundsatzungen, ohne es zu wollen, tief erschüttert hat.

Bezüglich des Materialprincipes von der Rechtfertigung hatte Spener einen andern Geist, als Luther. Wir erkennen das am Besten aus der Art, wie sich Spenern das Verhältniß zwischen Rechtfertigung und Heiligung darstellte. Zwar erläutert er dies Verhältniß richtig nach seiner formalen Seite. Die Rechtfertigung ist ihm durchaus der Quell, aus dem die Heiligung stammt, aber es ist nur der aus Luthers Tagen noch mächtig nachwirkende Eindruck von der unvergleichlichen Herrlichkeit des Artikels, mit dem die Kirche steht und fällt, der ihn nöthigt, in der Rechtfertigung den Ausgangspunkt zu suchen. Der Schwerpunkt seines eigenen theologischen Interesses lag in der Heiligung. Diesem Sachverhältniß entspricht es durchaus, daß die Heiligung in Speners Sinne etwas nicht unwesentlich Anderes ist, als sie in Luthers Sinne war. Während nach Luther Rechtfertigung und Heiligung sich zu einander verhalten, wie der Quell zum Strom, wie die Sonne zum Licht, wie die Wurzel zur Krone, während nach ihm beide eigentlich nur die beiden Seiten des

einen Werkes Gottes des heiligen Geistes sind, nur daß die Rechtfertigung nach Innen und die Heiligung nach Außen gekehrt ist, so wandelt sich allmälig und unmerklich unter Speners Händen die Heiligung um zum praktischen Christenthum. Hierdurch freilich löst sie, die doch ein heiliges Ganzes ist, sich auf in eine Vielheit.

Zum Erweise dieses Satzes verweisen wir auf ein Wort von[1]) und auf ein Wort über Spener. Er sagt von sich: „Es ist mir vor Allem angelegen gewesen, nächst dem Grunde der Rechtfertigung den Fleiß in die Heiligung und also den thätigen Glauben zu legen." Man wird kaum leugnen können, daß hier, wenn auch noch nicht eine Verleugnung, so doch eine Verdunkelung der Thatsache vorliegt, daß der heilige Geist auch der Werkmeister der Heiligung ist, und daß hier zu ausschließlich die menschliche Seite des Processes in den Vordergrund gerückt wird. Canstein hat darum wohl Speners innerste Art richtig gezeichnet, wenn er von ihm sagt[2]): „Von solcher Zeit fuhr er immer fort, neben der reinen Lehre von der Rechtfertigung, wie sie ohne alle Absicht auf eigene Werke allein durch den Glauben geschehe, vornehmlich das falsche Vertrauen auf einen todten und Mundglauben, dadurch so viel Tausend verloren gehen, am kräftigsten anzugreifen, und so die Nothwendig- als Möglichkeit des thätigen Christenthums und folglich die ernstliche innerliche Heiligung und Gottseligkeit zu treiben." Man sieht hier schon die ersten Anfänge einer gefährlichen Begriffsverwirrung bezüglich der Lehre vom Heil. Nach Luthers reiner Lehre folgt doch das thätige Christenthum aus der ernsten, innerlichen Heiligung. Nach Spener ist es umgekehrt. Es begegnet ihm das gefährliche *ὕστερον πρότερον*, die innere Heiligung dem thätigen Christenthum folgen zu lassen. Während nach recht evangelischen Grundsätzen die richtige Folge ist:

1) Rechtfertigung,
2) Heiligung,
3) thätiges Christenthum,

so verstellt Spener die Reihe schon nach:

1. 3. 2.

[1]) Canstein über Spener l. l. pag. 35.

und doch lassen sich: 1 und 2 nimmermehr trennen, denn sie beide gehören ja unter das Herrschergebiet der arbeitenden Gnade, während 3 unter das der mitarbeitenden fällt.

Die Verrückung des Schwerpunktes bezüglich des Materialprincipes hatte aber noch eine andere bedenkliche Folge.

Während nach Luther der Mittelpunkt der Heiligung die Wiedergeburt ist, kraft deren aus dem alten Adam aus Wasser und Geist ein neuer Mensch geschaffen wird, der *νέος ἄνθρωπος*, das *τέκνον τοῦ θεοῦ*, so steht im Mittelpunkt der pietistischen Heilslehre die Bekehrung.

Wir wollen nicht dahin mißverstanden werden, als enthielte die lutherische Heilslehre nicht auch den Lehrsatz von der Bekehrung, und umgekehrt die pietistische nicht auch den von der Wiedergeburt, sondern wir behaupten nur nach den empfangenen Quelleneindrücken, daß in der lutherischen Heilslehre die Wiedergeburt, in der pietistischen aber die Bekehrung — um mit Athanasios zu reden — die *κυρία λέξις* ist. Es liegt demnach dort der Hauptnachdruck auf dem göttlichen, hier auf dem menschlichen Factor. Während dort, so weit es sich um die Schöpfung des neuen Menschen handelt, die Gnade streng monergistisch ausschließlich als arbeitende auftritt, und erst dem geschaffenen neuen Menschen ein Mitarbeiten zusteht, so neigt hier der Pietismus dazu, von vornherein bis an die Grenze synergistischer Trübung den zu bekehrenden, als einen sich bekehrenden, den convertendus als einen se convertens anzusehen.

Hatte aber durch einseitige Betonung der Bekehrung der menschliche Factor in der Lehre vom Heil ein vorherrschendes Ansehen erhalten, so konnte es nicht fehlen, daß sich die Blicke der Gläubigen weniger der objectiven Heilsspendung, als vielmehr der subjectiven Heilsergreifung zuwendeten.

Auch diese Verschiebung des Schwerpunktes wirkte außerordentlich verhängnißvoll. Die Lehre vom Heil, losgelöst von ihren heiligen Wurzeln, also von der Trinität und der Christologie, schwebt in der Luft. Was nützt es, wenn man der Seele fort und fort zuruft, sie müsse zu Christo kommen, wenn die Seele nicht vorher gründlich erfahren hat, wer der HErr Jesus ist, und wessen Blut Christi Blut ist. Das fortwährende Be-

tonen des pietistischen Lieblingsartikels vom Durchbruch der Gnade war kein ausreichender Ersatz für die Zurückstellung der Christologie.

Der Subjectivismus war entfesselt. Die Schleußen waren aufgethan, die Wasser ließen sich nicht mehr zurückstauen.

Gefühlt hat übrigens Spener in seinen Feierabendstunden die Gefahren der Entfesselung des Subjectivismus. Man hat unter seinen nachgelassenen Papieren eine Handschrift gefunden: „Vertheidigung des Zeugnisses von der ewigen Gottheit unseres HErrn Jesu Christi".[1]) Der Titel klingt wie eine letztwillige Verfügung Speners. Es ist, als wollte er mit dieser Schrift das Zeichen geben zur Rückkehr zu dem ewigen Heilsgrunde selber, zurück von der vorherrschenden Verkündigung des Gnadendurchbruchs zu Jesu, dem Gnadenquell.

Dies, wir möchten sagen, Testament Speners ist wirkungslos verhallt. Der Pietismus ist den ersten Spuren seines Meisters gefolgt und folgt ihnen bis auf diesen Tag. Der Subjectivismus ist der eigentliche Stempel seines Wesens. Er ist warm in der Liebe zu Jesu, aber er ist arm in dem Glauben an Jesum. Er fordert von dem Gemüthe das Ruhen in Jesu, aber er entbindet den Geist von der Forderung einer streng folgerichtig auferbauten majestätischen Christologie.

Wie Spener aber die Lehre vom Heil subjectivirt, so auch die Lehre von der Heilsanstalt, oder von der Kirche. Mit der Kirche als solcher vermochte der Pietismus nichts anzufangen. Er giebt sie auf. Er löst die Einzahl: „Kirche" in die Mehrzahl auf: „die Gemeinden". Er bricht mit der ecclesia, er baut die ecclesiola. Ja er geht noch weiter, er giebt die Gemeinde als Ganzes auf, und schält sich aus derselben das Gemeindlein heraus, aus dem conventus den conventiculus.

Darum wurde die an sich so herrliche, von Luther auch durch die Ueberschrift, die er im Enchiridion über jedes Hauptstück setzte, so freudig bekannte Lehre vom allgemeinen Priesterthum der Gläubigen in der Hand des Pietismus eine Gefahr, weil sie bei Spener nicht mehr, wie bei Luther, ruhte auf einer

[1]) Canstein l. l. pag. 74.

tiefen objectiven Lehre von der Kirche als dem heiligen pfingstlichen Ganzen.

Wir stehen in unsern Tagen vor einer großen Frage, oder vielmehr vor einer Doppelfrage. Es fragt sich:

1) Wollen wir die Kirche als solche bauen?

2) Oder wollen wir die Kirche als solche aufgeben und uns darauf beschränken, Gemeindlein zu sammeln?

Entscheiden wir uns für das Erste, dann müssen die Bahnen des Pietismus grundsätzlich aufgegeben werden, dann muß mit dem Subjectivismus grundsätzlich gebrochen, dann muß zu den alten, herrlichen, objectiven, lutherischen Heilsgedanken grundsätzlich zurückgekehrt werden. Man hat zwar Luthern wiederholt den Vorwurf gemacht, daß seine wunderbar charismatische Begabung in einem Stück lückenhaft gewesen, daß er zum eigentlichen Kirchenbau verhältnißmäßig geringer veranlagt gewesen. In dieser Allgemeinheit ausgesprochen, ist dieses Urtheil ganz falsch, denn den Bauplan zum evangelischen Kirchenbau hat Luther mit genialer Meisterschaft aus den Tiefen der Schrift gehoben. Luthers Lehre von der Kirche ist rein, wie eine weiße Lilie, und in allen ihren Theilen völlig schriftgemäß. Als ausführender Baumeister scheint dagegen Luther nicht überall glücklich gearbeitet zu haben, es scheint ihm nicht gelungen zu sein, in dem äußeren Ausbau der Hütte Davids alle Lücken zu verzäunen. War er schuld? Nein, sicher nicht, sondern die Ungunst der Verhältnisse trägt allein die Schuld. Sollte die von Luther geschaffene Kirchenverfassung ein endgiltiger Zustand sein? Nein, sicher nicht, sondern nur ein vorübergehender, bis die äußeren Verhältnisse es gestatten würden, die großartigen, streng schriftgemäßen Baugedanken Luthers hineinzubauen auch in die äußere Gestalt der Kirche. Wann der HErr nach seinem verborgenen Rath die Bauleute schenken wird, welche nach Luthers Bauplane Zions Mauern ausbauen werden, das freilich ist allein sein Geheimniß, aber dafür müssen wir sorgen, daß wir diese Baurisse selber nicht verlieren und an die Stelle des Bauplans zu dem herrlichen Kirchendome nicht die Skizzen setzen, welche der Pietismus für seine Kapellenbauten empfiehlt.

§ 4.

Die Schädigung der Majestät der Schrift durch den Pietismus.

Wir haben in dem vorangehenden Paragraphen im Anschluß an Speners Stellung zum Materialprincip den Nachweis zu erbringen versucht, daß der Pietismus den Subjectivismus entfesselt hat, und daß für diese tiefe Verwundung der Theologie Spener selbst verantwortlich ist. Wir werden nun zu zeigen haben, wie dieselbe Entschränkung des Ich auch die Stellung des Pietismus zum Formalprincip mannigfach beeinflußt hat. Mögen die Bollwerke, welche Spener um das geschriebene Wort baute, noch so fest gewesen sein, mag seine Inspirationslehre der rechtgläubigen noch so ähnlich gewesen sein, Beides konnte nicht schützen, wenn das entfesselte Ich des Forschers als herrschender Factor in die Schrift und in die Arbeit an ihr eingetragen wurde. Letzteres hat Spener gethan, oder vielmehr es ist ihm begegnet. Er war ja eine eigenthümlich zusammengesetzte Persönlichkeit. Die aufbauenden Factoren, aus denen sich seine Eigenart entwickelt, waren: die ererbte und anerzogene Rechtgläubigkeit, gemildert, um nicht zu sagen, verflüchtigt durch eklektisch zusammengeraffte Reiseeindrücke,[1]) eine starke Veranlagung, im frommen Gefühl den Schwerpunkt des innern Lebens zu suchen, und, was das Schwächste an ihm war, eine starke Ueberschätzung seiner Person, kraft deren er in sich einen großen Reformator sah, und die von seinen Freunden großgezogen wurde.[2]) Sie war um so

---

[1]) Spener hatte aus der englischen Kirche an sich durch das güldene Kleinod Emanuel Sonthoms und die praxis pietatis Bailii, aus der deutsch-reformirten durch die Buxtorfe, aus der Waldensischen Märtyrerkirche durch Antonius Leger, ja selbst durch Johann von Labadie mannigfache Anregungen empfangen, ohne sie innerlich wirklich aufzuarbeiten und zu einer harmonischen Gesammtauffassung zu gestalten. Diese Vielheit der Einflüsse giebt seiner Eigenart das Schwankende.

[2]) Canstein l. l. pag. 54 erzählt, auf der Reise habe in Dresden eine „vornehme Standesperson" für Spener Sacharja 4, 7 aufgeschlagen. Diese Stelle habe Spener sofort auf sich bezogen und sich als Serubabel feiern lassen. Canstein l. l. pag. 72 berichtet, eine „christliche Person" habe für Spener ein andermal Jeremia 18, 18 und 20, 11 aufgeschlagen, und Spener ließ sich gern den Fall seiner Feinde und seinen persönlichen Sieg daraus verkünden. Gegenüber den Versuchen seiner Bewunderer, ihn bis an die

auffallender, als Spener in seinem äußern Auftreten bescheiden, ja demüthig war. Gerade dieser Zug verführte ihn zur Unterschätzung der großen lutherischen Theologen vor ihm.[1])

Hierzu kommt, daß Spener, an welchem wir freudig einen staunenswerthen Fleiß, eine große formale Gewissenhaftigkeit und Amtstreue und viel pastorale Feinfühligkeit den Gewissensnöthen Anderer gegenüber anerkennen, eine spießbürgerlich-pedantische Natur war von mönchisch-asketischer Anlage.

Diese seine eigenartig zusammengesetzte Persönlichkeit trug nun Spener in die Schrift hinein, und bei allem Ernste seines Wahrheitssinnes spiegelten sich in dieser seiner Eigenart die Schrifteindrücke eben durchaus eigenartig. Ihm fehlte zur vollkommenen Waffenrüstung eines evangelischen Schriftforschers ein Stück, welches Luther gehabt, und in dessen Vollbesitz Luthers wahre Größe lag. Wir meinen, es fehlte ihm das zerschlagene Herz des armen Sünders und das erschütterte Gewissen dessen, dem die eine Frage auf den Lippen bebt: Was muß ich thun, daß ich selig werde? Wohl kannte und kämpfte Spener den Kampf gegen die Sünden, und es war ihm mit diesem Kampfe ein heiliger Ernst, aber den Kampf gegen die Sünde kannte er nicht.

Für seine schwerste Jugendsünde hielt er es, wie er seinem Freunde Canstein gestanden, daß ihn einmal, als er andere tanzen gesehen, die Lust angewandelt habe, mitzutanzen. Wer so ur-

Grenze der Apotheose zu feiern, hat er einen nennenswerthen Protest nicht eingelegt. Wenigstens uns ist in seinen Schriften keiner begegnet.

[1]) Den größten von allen, Chemnitz, erwähnt er kaum, andere nennt er gelegentlich und giebt ihnen dann nach der ihm eigenen epischen Breite irgend ein epitheton ornans. So redet er (Pia desideria pag. 10) von dem hochverdienten D. Johannes Gerhard, so (Pia desideria pag. 12) von dem hochverständigen D. David Chyträus, so (Pia desideria pag. 14) von dem wohlverdienten Nikolaus Selnecker, aber einen Versuch, diese großen Männer nach ihrer theologischen Bedeutung zu würdigen, hat er nie gemacht. Darum ist es ihm auch begegnet, daß er die lutherische Orthodoxie in einer Weise darstellt, als wäre sie ihrem Wesen nach Streittheologie, weil es unter den Lutheranern damaliger Zeit zufällig auch einige Streittheologen gab. War diese Darstellung bei Spener kein peccatum ignorantiae, dann wäre sie freilich eine schwere Sünde gegen das achte Gebot gewesen.

theilen kann, der muß von den heißen, bis auf's Blut gehenden, auf Tod und Leben zu führenden Kämpfen gegen das eigene trotzige und verzagte Herz wenig erfahren haben. Weil aber Spener mit dieser Lücke an innerer Ausstattung an die Schrift herantrat, blieben ihm viele ihrer größten objectiven Heilsgedanken entweder ganz verborgen, oder sie sanken ihm zu bloßen Wissensschätzen herab. Er hat zwar ein sehr umfangreiches Wissen vom Worte Gottes aufgestapelt, er hat das Einzelne klar gesehen, er hat der Schrift manchen Einzelzug fein abgelauscht, aber die Lehre von der Schrift als eines heiligen Ganzen hat er nicht gefördert.

Die Wege, die er gegangen ist, waren ausschließlich biblisch-theologische, ja man kann mit gutem Recht Spenern den Vater der biblischen Theologie nennen. Diesen Zug hebt mit Recht auch Brettschneider[1]) hervor.

Zwar hat Spener gelegentlich auch seine Uebereinstimmung mit den Symbolen der lutherischen Kirche betont, aber dennoch tritt er und seine ganze Schule, vielleicht den einzigen August Hermann Francke ausgenommen, in der Schriftauslegung beinahe mit dem Anspruch auf, als gelte es für sie auf einer tabula rasa ein Neues zu bauen. Die Pietisten vergaßen die Thatsache, daß Luther und die großen Männer seiner Schule Meister in der Schriftauslegung gewesen waren, und daß die lutherische Theologie einen unbeschreiblich reichen Schatz von Schriftkenntniß und Schrifterkenntniß besaß. Sie vergaßen, daß die lutherische Heilslehre völlig schriftgemäß war.

Freilich waren die Gefäße, in welchen die lutherische Heilslehre dargeboten wurde, systematisch geschliffen. Ihre Form war die Dogmatik, der Brennpunkt des ganzen Lehrgebäudes war das: „allein durch den Glauben". Von diesem Brennpunkt gingen harmonisch alle Strahlen aus in jeden einzelnen Artikel. Die evangelische Heilslehre, wie sie Spener vorfand, war eben nicht ein wirr zusammengewürfelter Haufe von edlem Baumaterial, aus welchem der Baumeister Spener erst einen Bau

[1]) Brettschneider: Dogmatik, Leipzig 1828, Band I, pag. 69 bemerkt von der praktischen Dogmatik der Pietisten, daß sie eigentlich bloße biblische Theologie gewesen sei.

hätte ausführen sollen, sondern sie war ein bis in das kleinste Stück der Ornamentik fertiger, vollendet schöner Dombau, und die dogmatische Methode war der Mörtel, der die einzelnen Bausteine zu einem Bauganzen zusammenfügte, das eine Geschlossenheit und vollendete Rundung zeigte, wie solches nie vorher auf diesem Gebiete dagewesen war und nie nachher dagewesen ist.

Hätte nun der Pietismus sich damit begnügt, diese herrlichen reifen und reichen Schätze einfach dadurch weiteren Kreisen des evangelischen Volkes zugänglich zu machen, daß er die gelehrte Waffenrüstung abgestreift, dabei aber die ganze Höhe und Tiefe und die ganze feste Geschlossenheit mit ängstlicher Treue festgehalten hätte, so wäre dies eine Säcularisirung der höchsten evangelischen Kirchengüter gewesen, die wir uns gerne hätten gefallen lassen.

Spener aber hat gerade das Gegentheil gethan. Er hat gebrochen mit der ganzen nächsten Vergangenheit. Wie er dem ganzen geistlichen Stande in arger Uebertreibung nachsagt[1]): „Daß auch dieser Stand ganz verderbet sei," so macht er der Theologie summarisch den Vorwurf[2]): „so leer sind die Neueren." Es fehlte ihm eben jedes Feingefühl für die Bedeutung echter, edler dogmatischer Arbeit. Seine tiefgewurzelte Abneigung gegen das System, welches die objective Wahrheit im Zusammenhang entwickelt, ließ nur die biblische Theologie vor ihm Gnade finden, da diese für die Bewegung des Ich freieren Spielraum läßt. Die Umsetzung der Dogmatik in die biblische Theologie war geradezu der treibende Grundgedanke seiner Theologie, ja das war der einzige, selbstständige, theologische Gedanke, den er gehabt, und dieser eine war verfehlt.

Das erste Desiderium beginnt mit dem Satze[3]): „Man müßte daran denken, das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen." Dieser schöne Satz zeigt ja freilich, daß Spener ein evangelischer Theologe war, aber etwas inhaltlich Neues hat er damit nicht ausgesprochen. Daß auf die Schrift Alles ankomme, hat die evangelische Christenheit lange vor Spener genau gewußt. Der

[1]) Spener: Pia desideria ed. Feldner, Dresden 1846, pag. 5.
[2]) Spener: Ibidem pag. 13.
[3]) Spener: Ibidem pag. 55.

große Johannes Gerhard beginnt seine Loci mit den Worten[1]: „Cum scriptura sacra sit unicum et proprium theologiae principium", und man ist in der gelehrten und erbaulichen Arbeit vor Spener diesen Gerhard'schen Bahnen treulich gefolgt. Man versündigt sich schwer an der lutherischen Theologie, wenn man sie einer Vernachlässigung der Schrift zeiht. Spener hat sie in dieser Hinsicht fälschlich angeklagt, und weil Viele diese schiefen und harten Urtheile über die lutherische Orthodoxie kritiklos nachsprechen, ohne in den Acten der Angeklagten nachzusehen, ob sie auch richtig sind, so nistet sich eine grundfalsche Anschauung über die dogmatische Methode der lutherischen Orthodoxie in immer weiteren Kreisen ein. Die jüngeren Theologen hören es fortwährend als Hauptverdienst Speners schildern, daß er die Dogmatik entthront und die Theologie in biblisch-theologische Bahnen gewiesen hat. Wir sehen in der Entthronung der Dogmatik die tiefste Schädigung der Theologie. Nicht reformirend, sondern deformirend hat Spener hierdurch auf die Theologie als Ganzes eingewirkt. Wir haben diesen Gedanken schon in den Prolegomenen[2]) ausgesprochen und es dort als das vornehmste Pensum für die gläubige Theologie unserer Tage bezeugt, sich in diesem Stück aus den Umarmungen des Pietismus zu lösen und wieder in die Luther-Chemnitz-Gerhard'schen Gleise zurückzukehren.

§ 5.

Das Resultat.

Wir dürfen jetzt die Summa über den Pietismus ziehen, in wieweit Spener selbst formenbildend auf ihn eingewirkt hat.

Er enthielt viele fruchtbare Lebenskeime, kraft deren er nach manchen Richtungen hin dauernd anregend, belebend, neue Wege weisend, gewirkt hat. Er hat manche Lücke an der Hütte Davids verzäunt, er ist vielen einzelnen Seelen ein Führer zu Christo geworden, er hat eine große Fülle wohlthuender Wärme verbreitet, viel Innigkeit, ja Inbrunst gepflanzt, aber er hat dennoch der Theologie und Kirche tiefe Wunden geschlagen, weil er weder

[1]) Joh. Gerhard: Loci I, pag. 13a.

[2]) W. Koelling: Prolegomena zur Lehre von der Theopneustie § 2, p. 14.

die Vergangenheit richtig begriffen, noch die Zukunft richtig verstanden hat. Darum gehörte die letztere nicht ihm, sondern dem Rationalismus, der dem Pietismus viel näher verwandt ist, als es auf den ersten Blick scheint.

Wenn so der Pietismus in seinem Schoße beides barg: Segen und Unsegen, so hing die Frage, welches von beiden in den Vordergrund trat, von der Eigenart des einzelnen Pietisten ab. Wir können von Anfang an in dem Hallischen Pietismus zwei Strömungen unterscheiden. Bei den Einen wird der Pietismus zum eigentlichen Wesensgehalt und das lutherische Vätererbe sinkt bei ihnen zu einem bloßen Restbesitz herab, bei den Andern bleibt das ererbte Lutherthum Substanz, und der Pietismus bringt es nicht über eine accidentielle Stellung hinaus. Es gab also lutherische Pietisten, und es gab pietistische Lutheraner. Die ersteren haben nur noch ein lutherisches Resterbe, die letzteren haben erst einen pietistischen Anhauch. Man kann diese beiden Strömungen verfolgen bis in die ersten Anfänge des Pietismus hinauf. Spener ist ein lutherischer Pietist, Francke ist ein pietistischer Lutheraner. Weil bei Letzterem die lutherische Art der Vollgehalt seines Wesens geblieben war, darum war er auch eine viel lebensvollere, markigere Natur, als Spener. Wir zählen zu den Männern Francke'scher Richtung Zeugengestalten, wie: D. Johann Jak. Rambach, D. Johann Albrecht Bengel und Karl Heinrich von Bogatzky. Charakteristisch ist an ihnen ein viel ausgeprägteres Verständniß für die Macht der Sünde. Hieraus entsprang für sie ebenso die größere Spannkraft des Glaubens, mit der sie die Gnade ergriffen, wie die größere Glut der Liebe, mit der sie dem HErrn die Dankopfer für die erfahrene persönliche Rettung darbrachten, so wie endlich der Vorzug, daß sie von sich selbst gering dachten und sich von Speners Selbstberäucherung freihielten. — Aus dieser Schule Francke'scher Richtung ist eine große Zahl treuer Seelsorger hervorgegangen, die an ihren Gemeinden und an einzelnen Seelen mit vorbildlicher Treue gearbeitet haben. Ihrer treuen Arbeit ist es zu danken, daß sich zahlreiche ecclesiolae der immer mächtiger einbrechenden Sturmfluth des Rationalismus noch eine Weile zu erwehren vermochten. Es liegt uns der in unserem Kirchspiel gesammelte

„Briefwechsel der Fürstin Louise Ferdinande von Anhalt-Cöthen-Pleß"[1]) vor. In ihm finden wir einzelne dieser lieben Zionswächter gezeichnet. Die feingeistige und zartbesaitete Fürstin entwirft mit herzbeweglicher Dankbarkeit das Lebensbild derjenigen Männer, denen sie selbst Lebenseindrücke für die Ewigkeit dankte, und doch, wenn es sich hier auch um Lichtbilder aus der Zeit des Pietismus handelt, hat die Herausgeberin durchaus Recht, wenn sie im Vorwort zum ersten Theile[2]) sagt: „Ein christlicher Culturhistoriker findet darin reichen Stoff zur Betrachtung und Erforschung des segensvollen und zugleich gefährlichen Einflusses des Pietismus."

Die Hauptgefahr blieb ja nach unserer Meinung unzweifelhaft die, daß man im Besitz eines gewissen Gefühlschristenthums gegen das höchste Gut der evangelischen Kirche, die reine Lehre, gleichgültig werden konnte. Als warnendes Exempel steht in dieser Hinsicht Gottfried Arnold da, ein Mann, dem wir einzelne schwungvolle Kirchenlieder danken, dessen Erbauungsschriften zwar nicht als Ganzes, aber doch in einzelnen Abschnitten entschieden evangelisch klingen, und dem doch die objective Herrlichkeit der Heilslehre so unter den Händen zerflossen ist, daß er seinen Lebensberuf darin sah, alle Ketzer reinzuwaschen und sie im Lichte verfolgter Unschuld darzustellen. Freilich erregte seine „Kirchen- und Ketzerhistorie", diese summarische Waschanstalt für alle Häresie, selbst in ernsten pietistischen Kreisen schwere Bedenken. Man lese, was D. Rambach über Arnold sagt,[3]) aber der Einfluß dieses Mannes war dennoch viel größer, als man in der Regel meint. Die Arnold'sche Art steckt auch, wenn schon erweicht und abgeblaßt, dem Pietismus unserer Tage im Blut. Die ganze weitverzweigte Schule derjenigen Theologen, die gläubig predigen, aber in ihrer synodalen, kirchenregimentlichen und kirchen-

[1]) Briefe und Journale der Fürstin Louise Ferdinande zu Anhalt-Cöthen u. s. w., drei Theile, bei Helmuth Henkler, Dresden 1882. (Herausgegeben als Familienbuch von einem Gliede unserer Gemeinde, der Reichsgräfin Anna zu Stolberg-Wernigerode auf Ludwigswunsch bei Pleß.

[2]) Briefe und Journale. Einleitung zum I. Theile.

[3]) D. J. J. Rambach: Moral-Theologie, Frankfurt a. M. 1738 ed. Conr. Casp. Grießbach pag. 353.

politischen Thätigkeit die wunderbarsten Bündnisse schließen und die Hand zu Maßregeln bieten, durch welche die Majestät der Schrift und die reine Lehre schwer gefährdet werden, stehen schließlich, vielleicht für den Einzelnen unbewußt, doch thatsächlich in dem Arnold'schen Bannkreise. In Wahrheit wird das Wort und das Reich Gottes durch solche „Ja- und Nein-Theologen" mehr geschädigt, als selbst durch den entschiedenen Liberalismus; denn der Kampf gegen jene ist innerlich viel schwerer, als der gegen diesen. Gegen den Liberalismus als solchen giebt es einen frischen fröhlichen Krieg, nämlich einen Krieg gegen auswärtige Feinde, ein Krieg, bei dem auch immer noch, wenigstens einzelnen ehrlichen Feinden gegenüber, die Hoffnung auf einen wirklichen Friedensschluß bleibt. Kracht erst unter den Füßen eines Liberalen, wenn anders er aus der Wahrheit ist, sein selbstgemachtes System, so hindert ihn Nichts, daß er sich mit voller Entschiedenheit auf den Felsen der ewigen Wahrheit stelle. Gegen den Latitudinarismus pietistischer Herkunft aber ist der Krieg leider ein Bürgerkrieg. Da ist die Stimmung gereizter und bitterer, da ist der Kampf aussichtsloser. Ein solcher Latitudinarier, dem in seiner lauen Luft sehr wohl zu Muthe ist, läßt sich viel schwerer gewinnen, als ein ehrlicher Liberaler, den da friert, und dem eine neue Lebensluft entgegenweht, wenn man ihn an die heilige Glut des Herzens Jesu stellt.

Wir sind am Ende. Für unser Herz und Gewissen liegt der Schwerpunkt in dem Auseinandersetzungsprozeß zwischen pietistischer und lutherischer Weltanschauung lediglich in der verschiedenen Stellung zum Worte Gottes. Ob das Wort Gottes Gottes Wort ist an sich kraft seiner ihm eingeborenen Majestät, oder ob es Gottes Wort erst wird durch die Zustimmung des gläubigen Gefühles seines Lesers oder Hörers, das ist die große Frage, um die es sich handelt, und aus ihr ergiebt sich ganz von selbst eine zweite Frage, die nämlich, ob die reine, fest umschriebene Lehre das höchste Gut der evangelischen Kirche bleiben soll, oder ob wir für dieselbe ein unbestimmtes, dehnbares Etwas, eine weiche Gefühlsseligkeit dauernd eintauschen sollen.

Entschließt sich der Pietismus, in dem großen Entscheidungskampfe um die Herrlichkeit des geschriebenen Wortes Gottes und

um seine Inspiration unter grundsätzlicher Abstreifung seines Subjectivismus sich fest auf den heiligen objectiven Schriftboden zu stellen und Allem, was ihm an Halbheit, Weichheit und Weichlichkeit anhaftet, grundsätzlich zu entsagen, dann soll er uns ein lieber Kampfgenosse sein, dann wollen wir uns gern weiter von ihm die Innerlichkeit, die Innigkeit und das Feuer leihen, wie wir es bisher dankbar gethan. Dann können Franckes liebliche Gaben in dem Segenskreise von Luthers herrlichem Geiste wieder an Zions Mauern gesegnet bauen und auch der Theologie dienen.

---

§ 6.

Anhang.

Nikolaus Ludwig Graf Zinzendorf.

Die äußeren und inneren Berührungen zwischen Zinzendorf und dem Pietismus sind zahlreich, und doch ist der Erstere, genau besehen, durchaus selbstständige Wege gegangen. Sein genialer Geist ließ sich in die engen Spener'schen Gleise nicht bannen. Zwar hat auch er die Parole ausgegeben: ecclesiola in ecclesia, aber seine Kirchlein hatten nicht die Neigung der pietistischen Conventikel, sich auf sich selbst zurückzuziehen, sondern sie hatten den Herzensdrang, und es war ihnen Gewissenssache, sich aufzuschließen für die Kirche. Zu solcher Arbeit waren sie um so eher geschickt, als sie sich gliederten nach den heiligen objectiven Ordnungen der Urkirche. Sie wollten nicht, wie jene Conventikel, ein geretteter Rest aus der verderbten Kirche, sondern ein lebensvoller Keim für eine zu rettende Kirche sein.

Bezüglich der Lehre besteht zwar zwischen Zinzendorf und den Pietisten die doppelte nahe Verwandtschaft, daß Beide verhältnißmäßig gleichgültig waren gegen die streng dogmatische Ausgestaltung der Heilslehre, und daß Beiden der Sinn für das eigenthümlich Confessionelle abging, und weiter die Eigenthümlichkeit, daß Beide einen bestimmten Glaubensartikel hatten, von dem sie fortwährend ausgingen, und zu dem sie fortwährend zurückkehrten. Sie gehen aber weit auseinander, wiefern der Kernartikel bei den Pietisten die Bekehrung, dagegen bei den Herrnhutern das Blut Christi war, bei jenen also die

Heilsergreifung, bei diesen der Heilsquell, bei jenen also ein Artikel, der, falsch verstanden, den Subjectivismus entfesselt, bei diesen einer, vor dessen objectiver Majestät der Subjectivismus sich bricht.

Mag immerhin der kühnere, genialere Zinzendorf manche äußere Schranke viel rücksichtsloser durchbrochen haben, als der ängstliche pedantische Spener, so blieb für jenen und seine Brüdergemeinde ihr Hauptartikel vom Blute Christi doch der goldene Zügel, welcher sie immer wieder in festen objectiven Bahnen hielt.

Spener hatte, wie wir nachgewiesen, als Eklektiker verschiedene Eindrücke englisch reformirter Herkunft aufgenommen und mühte sich ab, um diese fremden Körper innerlich wirklich in sich hineinzuarbeiten, Zinzendorf dagegen hatte auf dem heimischen lutherischen Kirchenboden den einen Lebenseindruck empfangen, der auf allen Stufen seiner Entwickelung der eigentlich herrschende blieb. Er dankte seine christliche Unterweisung einem Manne, dessen Name in der lutherischen Kirche einen hellen Klang hat, dem Johann Andreas Rothe, dem Sänger von: „Ich habe nun den Grund gefunden". Rothe hat, abgesehen davon, daß er durch dies sein Lied ungezählten Seelen den wahren Heilsgrund ins Herz hineingesungen, als Zinzendorfs Lehrer einen tiefgreifenden Einfluß auf die innere Geschichte des Reiches Gottes geübt. Was wäre aus Zinzendorf geworden, wenn ihn nicht Rothe gelehrt hätte, den Grund zu finden in Jesu Wunden? Welche Gefahren hätten die Herrnhuter für die Kirche werden müssen, wenn ihr Vater nicht I. Joh. 1, 7b als unverlierbares lutherisches Erbe mit auf seinen Weg genommen! Das Echo von Rothes Liede tönt uns in Zinzendorfs herrlichem Verse entgegen: Christi Blut und Gerechtigkeit.

Welche Stellung nahm nun Zinzendorf zum geschriebenen Worte Gottes und zu dessen Herkunft ein?

Leicht ist diese Frage nicht zu beantworten; denn Zinzendorf war zwar innerlich ein concentrischer, äußerlich aber ein excentrischer, keinesfalls aber ein systematischer Geist. Er blieb sich treu nur in dem einen Stück, daß alle seine Schriften den Erben Rothes verrathen und die Herrlichkeit des Blutes Christi preisen, aber im Einzelnen gährt es in ihm oft chaotisch. So

sind ihm gelegentlich auch manche Aeußerungen entschlüpft, die, aus ihrem Zusammenhang gelöst, als freiere Urtheile über den Kanon gefaßt werden könnten. Seine wahre Stellung zur Inspiration aber hat er in der Schrift niedergelegt, die, nach unserem Urtheil wenigstens, von allen seinen Schriften die beste ist: in seinem Jeremias.[1]) Dieses ganze Büchlein ruht auf der Voraussetzung, daß die heilige Schrift eben wirklich Gottes Wort im strengsten Sinne ist, daß zu seiner Auslegung jeder Christ berufen ist, den der heilige Geist dazu heiligt, und der bei seiner Auslegungsarbeit fest ruht auf dem Blute Christi. Er sagt[2]): „Nun da liegt das Büchelgen. Mein Heiland heilige es mit deinem Geiste, gieb ihm Salbung und laß es den Lehrern gesegnet sein, denn es ist mit deinem Blute besprengt."

Der Rückschluß auf die Majestät des Wortes ist leicht. Wie herrlich muß das Wort Gottes selber seinem Ursprung nach sein, wenn schon zu seiner Auslegung die Salbung mit dem heiligen Geist und die Besprengung mit dem Blute Christi gehört! — Auf gleicher Höhe hält sich ein Ausspruch Zinzendorfs über das Predigtamt und die innere heilige Ordination zu demselben. Er sagt[3]): „Diese heilige Ordination setzt es voraus, daß man nicht mehr die Zucht hasset noch das Wort Gottes hinter sich wirft." Es muß ein herrliches Wort sein, wenn es eine so schwere Sünde ist, es hinter sich zu werfen.

In der That hat auch die Zinzendorf'sche Geistes- und Glaubensarbeit am Worte Gottes reiche Segensspuren hinterlassen und zur freudigen Anerkennung der Majestät der Schrift wesentliche Helferdienste geleistet. Die Brüdergemeinden haben bis auf diesen Tag eine tiefe innere Ehrerbietung vor der Herrlichkeit der Schrift. Sie wollen in der Schrift leben, sie nähren aus ihr ihre Seelen an jedem Tage und zehren insbesondere täglich in den Loosungen und Lehrtexten von zwei Schriftworten. Mögen diese Loosungen einzelne Christen auch zu einem äußerlichen und nur mechanischen Schriftgebrauch geführt haben, dieser

---

[1]) N. L. Graf Zinzendorf: Jeremias, ein Prediger der Gerechtigkeit. Gnadau 1863.

[2]) Zinzendorf: Ibidem pag. VIII.

[3]) Zinzendorf: Ibidem pag. 4 zu cap. I, v. 9.

mögliche Mißbrauch fällt doch gar nicht ins Gewicht gegenüber dem erprobten Segen, den Myriaden evangelischer Christen dem rechten Gebrauch der Loosungen danken. Ihr Segenskreis geht ja weit hinaus über die Grenzen der kleinen Brüdergemeinden, weil sie ja auch in andere evangelische Kreise vom Kaiserpalast bis zur Bauernhütte eindringen.

Die Loosungen haben sich aber noch ein ganz selbstständiges Verdienst um die Schriftwürdigung erworben. Als in Folge des Rationalismus das Verständniß für die Herrlichkeit des Alten Testamentes nahezu erloschen war, da erinnerten beinahe allein noch diese Loosungen daran, daß es dem HErrn gefallen habe, zwei Instrumente der Offenbarung uns zu schenken und nach Weissagung und Erfüllung die evangelische Heilslehre in zwei heiligen Schreinen zu bergen. Auch das möchten wir aus eigener innerer Erfahrung noch hinzufügen, daß thatsächlich das Alte Testament durch die Loosungen sich vielen Seelen in seiner ebenbürtigen Herrlichkeit fühlbar wieder erschlossen hat. Man denke sich nur die Lage, wie sie vor fünfzig Jahren war. — Schleiermacher fehlte jedes tiefere Verständniß für die Prophetie und jegliches für die alttestamentliche Heilsgeschichte, und mühsam nur rang sich allmälig die Anerkennung der Herrlichkeit des Alten Testamentes auf den Lehrstühlen und Kanzeln hindurch. Hengstenberg, Oehler, Delitzsch mußten viel ehrlichen Forscherschweiß vergießen und reichlich Christi Schmach tragen, bis das Alte Testament wieder auf dem Leuchter stand.

Wir möchten zu Ehren der Loosungen auch noch hervorheben, daß es für viele Christen, die sie gebrauchen, ein erhebendes Bewußtsein ist, zu wissen, wie an demselben Tage aus genau denselben Versen Tausende ihre Seelen erbauen. Es ist ihnen dies wie ein Gruß einer verborgenen evangelischen una sancta.

Alles zusammen genommen, gehört Zinzendorf trotz mannigfacher Verirrungen im Einzelnen doch zu den großen Lebenszeugen für die Majestät des theopneustischen Wortes Gottes in der Kirche Christi. Darum ist es seinen Gemeinden auch gelungen, sich des Rationalismus viel länger und viel besser zu erwehren, als die pietistischen Conventikel es vermochten, und als

diese längst niedergerannt waren, durften jene noch in des jungen Friedrich Schleiermachers Herz jene Jesusliebe aufprägen, durch welche dieser sonst so gefährliche Mann doch schließlich vielen ein Führer zu Christo sein durfte.[1])

---

[1]) Im Anschluß an das über die Loosungen Gesagte bemerken wir noch, daß das Bedürfniß, nach bestimmten Tagessprüchen seine Erbauung zu regeln, in der Kirche des HErrn sehr alt ist. Jene *πυκτία τῶν θείων γραφῶν*, welche Athanasios für den jungen Kaiser Constans gearbeitet und 343 persönlich übergeben hatte, sind das oikumenische Vorbild der Loosungen, (Unsere Geschichte der Arianischen Häresie II, pag. 214) und der 1564 erschienene „Biblische Kalender“ von Caspar Füger ist ein auf lutherischem Kirchenboden erwachsenes Seitenstück zu ihnen (Quellenstudie zur Geschichte der sächsischen Hofprediger von Dr. Georg Müller in Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, Heft X, 1886, pag. 518).

Die

dogmengeschichtliche Untersuchung

der

Lehre von der Theopneustie.

Sechstes Buch.

Der Rationalismus.

Die Auslieferung der Schrift an den Richterstuhl der sogenannten gesunden Vernunft.

Kapitel I.

Die dem Rationalismus vorangehenden Bewegungen, welche das Ansehen der Schrift untergraben haben.

Der Pietismus hatte, wie wir im vorangehenden Buche gezeigt, zwar das Ansehen des Wortes Gottes mannigfach gefährdet, wiefern sich aus ihm Folgerungen ergaben, welche die Majestät und Selbstherrlichkeit der Schrift in Frage stellten, aber an sich hatte er doch dieses Ansehen anerkannt. Es war zwischen seiner Stellung zur Schrift und derjenigen des Rationalismus, der in seiner ausgeprägtesten Form als Rationalismus vulgaris für die eigenartige Würde der Schrift kein Verständniß mehr hatte, doch noch ein riesengroßer Zwischenraum. Der Weg von der, wenn auch schon in etwas angenagten, so doch immer noch ernst gemeinten Stellung zur entschiedenen Verneinung ist eben ein sehr weiter.

Es fragt sich nun, welche dem Rationalismus vorangehenden Bewegungen und Erscheinungen das Ansehen der Schrift so weit untergraben haben, daß der Rationalismus über die letztere zur Tagesordnung überzugehen wagen durfte. Das Verdienst, diese Bewegungen scharf gezeichnet und übersichtlich gruppirt zu haben, gebührt dem D. von Ammon, einem Manne, der bei allem Bestreben, die äußersten Folgerungen des Systemes nicht zu ziehen, und bei aller Biegsamkeit, die ihn befähigte, bei verschiedenen Zeitströmungen in verschiedenem Lichte zu schillern, einem Manne, von dem Schleiermacher gesagt: „So lavirt das Schifflein, so gleitet der Aal," dennoch alle Zeit Rationalist geblieben ist. Er führt als Ursachen, daß die alte Inspirations-

lehre bis zur Unkenntlichkeit zersetzt und aufgelöst worden, vier Punkte auf[1]):

1) Studiis Syncretistarum et Pietistarum, qui theopneustiae periculum non ab omnibus et singulis libris sacris subiri posse ingenue docuerunt.

2) Interpretum biblicorum eruditione et solertia, qui de authentia, de opinionibus temporum et accomodatione scripturae sacrae ad ea multo liberius disputaverunt.

3) Commentationibus historicis.

4) Philosophorum conatibus.

von Ammons Disposition ist im Wesentlichen richtig. Wir werden ihr folgen, so zwar, daß wir zuerst vom Synkretismus, dann unter Zusammenfassung von 3 und 4 von den Einflüssen der Philosophie und endlich auf Grund von 2 von den Wegen reden, welche die theologische Kritik gegangen ist.

§ 1.

Der Synkretismus.

Eine ganz eigenartige Erscheinung in der Geschichte der evangelischen Kirche ist Georg Calixtus. Seine Bedeutung hebt sich über die rein persönlichen Schranken darum weit ab, weil er der von dem Hause Braunschweig-Wolfenbüttel neugegründeten Universität Helmstädt den Stempel seines Geistes aufgeprägt hat, so daß wir es nicht nur mit Calixt, sondern mit einer ganzen Calixtinischen Schule zu thun haben. Calixt war eine sehr eigenartig zusammengesetzte Natur, welche zu bestimmen und richtig einzugliedern, außerordentliche Schwierigkeiten macht. Nur über einen Punkt müssen alle Kenner des Calixtinischen Nachlasses einer Meinung sein. Wir meinen in der Schätzung der theologischen Gelehrsamkeit des Mannes. Am meisten staunen wir sein kirchenhistorisches Wissen an. Hierin überragt ihn Keiner seiner Zeitgenossen. Manche seiner Werke, besonders: de connubio clericorum, sind förmliche Schatzkammern eines umfangreichen Wissens. Dabei sind seine Quellenhebungen völlig zuverlässig. Wir weisen um so lieber auf diese Seite der Rüstung des Calixt hin, als wir sachlich in jeder Hinsicht ablehnend zu

[1]) Ammon: Summa theolog. § 10 pag. 20.

den Wegen stehen, die er gegangen, und zu den Resultaten, die er zu Tage gefördert. Da überdies Calixt seiner Eigenart nach ein auf den Glauben hingerichteter Mann war, so würde er voraussichtlich unter den namhaften Zeugen lutherischer Orthodoxie einen Ehrenplatz einnehmen, wenn nicht der in ihm herrschende Charakterzug ihn in falsche Bahnen geführt hätte. Calixt war ein großer Liebhaber des Kirchenfriedens. Er hielt ihn für nothwendig, denn die Gräuel des dreißigjährigen Krieges hatte er miterlebt. Er hielt ihn für möglich, denn es waren ihm auf seinen ausgedehnten wissenschaftlichen Reisen ebenso in dem andern evangelischen Lager, im reformirten, als auch im Herrschergebiet der römisch-katholischen Kirche fruchtbare Lebenselemente begegnet. Da hatte er sich zu einem oikumenischen Kirchenmanne entwickelt. Es hatte sich ihm ein Kirchenideal gebildet, welches er in keiner der ihn umgebenden Kirchen verwirklicht fand, dem er aber nahe zu kommen hoffte, wenn er die besondern Gnadengaben der Theilkirchen durch Austausch der Gaben und Kräfte einem, wenn auch zunächst nur lose gefügten, Ganzen nutzbar machte. Bei der Durchmusterung der Kirchengeschichte glaubte Calixt das ihm vorschwebende Kirchenideal thatsächlich verwirklicht zu sehen in der alten Kirche der ersten fünf Jahrhunderte, und sein kühner, kräftiger Geist ließ es ihm als möglich erscheinen, das wieder herzustellen, was schon einmal auf Erden gewesen war, nämlich eine wirklich oikumenische Kirche. Dies war sein Ziel, und der Weg zu ihm war, daß Glauben und Leben der Theilkirchen nach der Norm der alten Kirche gemessen und durch Addition und Subtraction nach ihr umgebildet werden sollten. Man kann mit den ethischen Triebfedern, die den Calixtinischen Kirchenbauplänen zu Grunde lagen, recht sympathisiren und muß doch die dogmatische Stellung dieses Mannes nach Ausgang und Ziel unbedingt verwerfen. — Calixt dachte sich seine Gedanken natürlich so verwirklicht, daß die einzelnen Bekenntnisse dem oikumenischen Kirchenfrieden große Opfer bringen mußten. Er muthete solche auch Rom zu, ja einzelne römische Irrlehren hat außer Chemnitz kaum Jemand schärfer bekämpft, als Calixt. Er hat aus seiner riesenhaften Gelehrsamkeit viel polemisch-apologetische Bausteine gegen Rom be-

hauen, wenn er auch freilich immer nur das Einzelne des römischen Wesens, nie aber das ganze Princip des Romanismus und Papismus bekämpfte.

Riesengroß aber waren die Opfer, die er dem lutherischen Bekenntniß zumuthete. Mit den Ideen des Calixt vertrug sich weder das Formal- noch das Materialprincip der Reformation. Jedes von Beiden mußte wesentlich abgeschwächt werden, wenn es in den Synkretismus hineinpassen sollte. Da aber die Kirche damals ihre beiden Grundsatzungen als unveräußerliche Heiligthümer und kostbare Kleinodien betrachtete, so mußte sie gegen Calixt mit schneidigen Waffen ankämpfen. Eine Polemik, wie sie D. Weller gegen den Helmstädter geführt, war also wenigstens erklärlich. Einem Gnesio-Lutheraner konnte der Mann, der die Alleinherrschaft des geschriebenen Wortes Gottes und das sola fide antastete, unmöglich in harmlosem Lichte erscheinen. Wenn Wellers Polemik nicht nur scharf, sondern auch herb und rauh war, so lag das im Geiste der Zeit.

Die Gefährdung der Grundsatzungen Augsburgischer Confession mußte aber vor allen Dingen den Mann in Harnisch bringen, der so sehr lutherischer Systematiker war, daß er den seit Melanchthon geläufigen und durch Gerhards Meisterwerk hochgefeierten Titel für Dogmatik: Loci in Systema umgebildet. Wir meinen den Abraham Calov.

Henke[1]) greift sehr fehl, wenn er den Kampf zwischen Calov und Calixt so darstellt, daß er von der „Unverschämtheit des neuen Flacius gegen den alten Praeceptor Germaniae redet." Dies Urtheil will geistreich schillern, aber es ist durchaus schief, denn weder ist Calov ein Flacius,[2]) noch Calixt ein Praeceptor Germaniae gewesen.

Welche Opfer Calixt bezüglich des Materialprincips vom lutherischen Bekenntniß gefordert, das zu entwickeln liegt außer-

[1]) E. L. Th. Henke: Artikel Calov in Herzog III, pag. 70.

[2]) Uns ist immer weh' ums Herz, wenn die Neueren es lieben, den Flacius verächtlich zu behandeln. Hätte der große Illyrier, wie einst der Alexandrinische Dionysios, im rechten Augenblick einen Dionysius von Rom gefunden, er wäre von der Grenze des Manichäismus umgekehrt und eine Säule geblieben.

halb der Ziele, die sich unsere Schrift gesteckt. Hier haben wir nur zuzusehen, wie sich unter Calixtens Händen das Formalprincip gestaltete.

Zwar an sich erkannte der Helmstädter den theopneustischen Charakter der Schrift an. Er sagt ausdrücklich[1]): „sacra vero scriptura θεόπνευστος,“ aber das Alte und das Neue Testament sind ihm zwei sehr verschiedene Offenbarungsstufen, zwischen denen ein höherer, als bloßer Gradunterschied besteht. Die Feststellung dieses Unterschiedes erschien ihm so wichtig, daß er ihn in einer besondern Schrift entwickelt hat.[2]) Es handelt sich um die Frage, ob das Geheimniß der Trinität sich allein aus den Büchern des alten Bundes erweisen lasse. Er leugnet zwar nicht, daß die Keime der Trinitätslehre im Alten Testamente vorhanden seien, behauptet aber, sie könnten[3]): seclusa auctoritate novi nicht e dictis et locis solius veteris testamenti solide et evidenter erwiesen werden. Er erkennt schließlich nur[4]): indicia mysterii im alten Bunde an, die sich den klaren Aussprüchen des Neuen Testamentes anpassen und aus demselben entwickeln ließen, und während er für die Glieder des neuen Bundes den Glauben an die Trinität für nothwendig erklärt, entbindet[5]) er von dieser Nöthigung die Glieder des alten Bundes, ja er erklärt es an einer andern Stelle für unwahr,[6]) daß Mose solle gepredigt haben den Gott, der da ist Vater, Sohn und heiliger Geist. — Es kann nicht geleugnet werden, daß Calixt den Stufenunterschied zwischen der Offenbarung des Alten und des Neuen Testamentes über die Grenze des Erlaubten spannt, und daß ihm das Verständniß dafür abgeht, wie in der Prophetie die Gottheit des Sohnes doch schon hell strahlt. Dies wichtige Moment hätte ihm nicht entgehen dürfen, denn er zieht ja ausdrücklich jenes berühmte Wort des Epiphanios[7]) an: θεότης μία ἐν Μωυσῇ

[1]) Calixt: ad Ernest. Landgrav pag. 22.

[2]) Calixt: de quaestionibus, num mysterium sanctissimae Trinitatis e solius veteris testamenti libris possit demonstrari.

[3]) Calixt: l. l. pag. 1.

[4]) Calixt: l. l. cap. XIII.

[5]) Calixt: l. l. cap. XX.

[6]) Calixt: Verantwortung, Helmstädt 1650, cap. XXVI.

[7]) Epiphanios Ancoratus und haereses LXXIV.

μάλιστα καταγγέλλεται. δυὰς δὲ ἐν προφήταις σφόδρα κηρύσσεται, τριὰς δὲ ἐν εὐαγγελίοις φανεροῦται. Calixt hat auch kein Recht, sich, wie er wiederholt thut, auf Luther zu berufen, denn wenn es auch einzelne Worte Luthers giebt, die sich mit den Anschauungen des Helmstädters nahe zu berühren scheinen, so bleibt doch der Unterschied ein sehr großer. Bei Luther stehen solche Worte immer am Anfang seiner Gedankenreihen über das Verhältniß der beiden Testamente, während das letzte Glied dieser Kette immer die volle Würdigung der Offenbarungsherrlichkeit des alten Bundes ist, bei Calixt aber sind die das Ansehen des alten Testamentes in Frage stellenden Aussprüche immer das letzte Glied seiner Entwickelungen.

An diese Versuche Calixt's, das alte Testament seines eigenartigen Offenbarungsgehaltes zu entkleiden, hat dann wirklich der Rationalismus angeknüpft. In der Reihe der Männer, welche das Alte Testament von der ersten Verkennung seines wesenhaft theopneustischen Charakters bis zur völligen Ignorirung in der Theologie haben sinken lassen, eröffnet Calixt trotz der verhältnißmäßigen Zahmheit seiner eigenen Stellung nun einmal den Reigen. Das ist die erste Wunde, die er der Schrift geschlagen, das ist die erste Brücke, die er dem Rationalismus gebaut. Viel gefährlicher aber war Calixtens Fassung des Verhältnisses zwischen Schrift und Tradition. Er hat sich über eben diesen Punkt klar ausgesprochen. Er erkennt zwei Erkenntnißquellen an[1]: 1) Quidquid sacra scriptura docet, est verum. 2) Proximum ad hoc: quidquid primorum quinque saeculorum ecclesia unanimiter professa fuit, est verum. Also ist ihm doch neben der Schrift auch die, wenn auch auf den consensus quinquesaecularis beschränkte, Tradition selbstständiger Erkenntnißquell. Wenn er der letzteren eine wenigstens in etwas untergeordnete Stellung anzuweisen scheint, so coordinirt er doch wieder beide, wenn er sagt: „Neutrum reprehendere audebitis, utrumque admittere tenemini. Was er aber in diesem consensus der ersten fünf Jahrhunderte als normativ angesehen

[1]) Calixt: ad Ernest. Landgrav pag. 22.

haben will, hat er selbst genau angegeben[1]): „Symbolum Apostolicum, Symbolum Nicaenum, Constantinopolitanum, Athanasianum, Anathematismi Ephesini, Confessio Chalcedonensis, quae Nestorianorum et Eutychianorum reliquiis Quinta et Sexta Synodi opposuerunt, quae item Pelagianis Africana plenaria, sive, ut vocari solet, Milevitana et Semipelagianis Arausicana secunda synodus opposuerunt.

Diese Urkunden haben für Calixt völlig gleiche Beweiskraft in Glaubenssachen, wie die Schrift. Er will, daß Alles bewiesen werde[2]): 1) perspicuis sacrae scripturae argumentis; 2) et antiqui ecclesiastici consensus testimonio. Dieser quinquesaeculare Nachlaß ist ihm ebensowohl die norma credendorum, wie docendorum. Er umfaßt, wie Calixt sagt[3]): quae credere oportet et sine quibus cognitis et creditis salvari nequit. Er ist ihm aber auch die *ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων*.

Zu dieser das Formalprincip der evangelischen Kirche schwer gefährdenden Anschauung war er verführt worden dadurch, daß er einseitig immer nur die beiden Gedanken bewegte, die die Brennpunkte der gesammten theologischen Arbeit der Julius-Universität waren. Calixt stand ihnen gegenüber als Vater, da sie in seinem Kopfe und Herzen ausgereift waren, aber zugleich als ihr Kind, da er aus ihrem Banne sich nicht mehr zu lösen vermochte. Diese beiden Brennpunkte sind die Pflege des Studiums der alten Kirche und die Pflege des Kirchenfriedens.[4])

---

[1]) Calixt: ad Ernest. Landgrav pag. 23. Man beachte, daß die Milevitanischen und Arausicanischen Beschlüsse allerdings für Rom vernichtend sind.

[2]) Calixt: Ibidem pag. 35.

[3]) Calixt: ad Ernest. Landgrav pag. 23.

[4]) Calixt: de quaestionibus sagt in der Widmungsschrift an Christian Ludwig über die Lebensarbeit der Helmstädter Universität: 1) Coluit et colit studium primaevae antiquitatis ecclesiasticae, tenax sinceritatis et simplicitatis doctrinae . . . et veritatem, e scriptura demonstratam hoc etiam ispo testimonio confirmari censent. 2) Coluit et colit studium concordiae ecclesiasticae et desiderat mitigari odia et dissidia, quae inter eos, qui de praecipuis christianae fidei fundamentis et articulis consentiunt, invaluerunt, et non modo ecclesiam, sed rempublicam quoque pessumdant, quo fine suadet distingui necessaria a non necessariis.

Jenes Studium und diese Friedensliebe sind an sich köstliche Dinge, aber sie wirken in unserer Kirche zum vollen Segen nur dann, wenn man sie ins helle Licht der evangelischen Heilslehre stellt, der gegenüber sich die alte Kirche in keinem Stück gegensätzlich stellt, deren folgerichtiger Aufbau und planmäßiger Ausbau aber doch das besondere Charisma des sechzehnten Jahrhunderts und die besondere Mission Luthers war. Die Uebereinstimmung der ersten fünf Jahrhunderte, beleuchtet und beherrscht von dem lutherischen Schriftprincip, ist ein edler Schatz und ein erlauchtes Erbe der Kirche. Wird aber dieser Consensus als gleichberechtigt und als mitentscheidende Instanz neben die Schrift gestellt, so muß das zu einer großen Gefahr für die evangelische Kirche werden. Diese Gefahr wird auch nicht gemildert dadurch, daß Calixt[1]) auch einmal gelegentlich von der Schrift sagt: praeit dux scriptura.

In der That hat die Unterwühlung des Formalprincipes durch Calixt außerordentlich viel dazu beigetragen, dem Rationalismus die Wege zu bahnen. Die Nebenordnung von Gottes Wort und Menschenwort stürzte das erstere eben herab von seiner Höhe. Nicht minder hat die Folgezeit begierig die Calixtinische Unterscheidung der necessaria und non necessaria aufgegriffen, und wenn später der Rationalismus so weit verarmte, daß ihm schließlich als necessaria nur noch galten: Gott, Tugend und Unsterblichkeit, so war das die unterste Sprosse derselben Klimax, deren oberste die Calixtinische Theologie gewesen.

Mag daher der Helmstädter Theologe im Einzelnen die Theologie mannigfach befruchtet und bereichert haben, dem Ganzen der Theologie hat er erschrecklich tiefe Wunden geschlagen.

---

§ 2.

Lessing und Göze.

Es wäre unmöglich, eine irgendwie vollständige Darstellung derjenigen Verhältnisse zu geben, welche der totalen Entwerthung

---

Es liegt in diesen Worten ein zu tiefer Wehmuth stimmendes Gemisch von Wahrheitsmomenten und Illusionen.

[1]) Calixt: Responsum maledicis theol. Mogunt. cap. XXIX.

der Schrift seitens des vulgären Rationalismus die Wege gebahnt haben, ohne des Streites zwischen Lessing und Göze zu gedenken, der unzweifelhaft in dieser Krankheitsgeschichte ein wesentlicher Knotenpunkt ist. Nicht nur die Vorgeschichte des Rationalismus überhaupt, sondern auch die Vorgeschichte des Verfalles der Schriftautorität insbesondere muß auf diesen Streit eingehen, denn wenn man den brennenden Fragen, welche in ihm mit einander rangen, wirklich auf den Grund sieht, so handelte es sich am letzten Ende doch um die Inspiration. Nur der vorangegangene Bruch mit dem rechtgläubigen Inspirationsbegriff konnte Lessing dazu führen, die Schrift nach denselben Kategorien der Kritik mustern zu lassen, wie jedes menschliche Buch, und nur das unentwegte Festhalten an dem lutherisch-orthodoxen Inspirationsbegriff behütete Göze vor jeder Halbheit Lessing gegenüber.

Es muß auch bei dieser Gelegenheit hervorgehoben werden, daß der Hauptpastor und Scholarch Johann Melchior Göze von Lessing grausam gemißhandelt worden ist. Wir empfehlen denen, die sich über diesen Mann ein wahres Bild machen wollen, das Studium der ausgezeichnetsten Schrift desselben. Wir meinen die „Auszüge aus seinen Predigten".[1]) In ihnen tritt uns ein tiefgegründeter, wohlgelehrter, bienenmäßig fleißiger Schriftforscher entgegen, eine ehrwürdige Zeugengestalt, ein streng orthodoxer Lutheraner, leise angeweht vom Hallischen Pietismus, ein Mann, dem es heilige Herzens- und Gewissenssache war, für seinen HErrn Seelen zu werben. Das geschriebene Wort Gottes war ihm die absolute Wahrheit. Von seiner Herrlichkeit Zeugniß abzulegen, das unterläßt er nie, so oft nur immer der Text Gelegenheit bietet. Wir verweisen beispielsweis auf die Sexagesimä-[2]) und auf die Cantatepredigt.[3]) Wenn nun gegen einen solchen Mann Lessing in seiner Polemik den Ton giftigen Hohnes und kleinlicher Nörgelei[4]) anschlägt, so bleibt das ein dunkler

[1]) Joh. Melchior Gözens Auszüge aus seinen Predigten, 1757, Cöthen und Dessau, in der Cörnerischen Buchhandlung.

[2]) Göze: l. l. pag. 100.

[3]) Göze: l. l. pag. 235.

[4]) Lessing im II. Anti-Göze ed. Heinr. Kurz, Band 5, pag. 278 macht sich darüber lustig, daß Göze anstatt Aequivoken Equivoken schreibt und

Flecken in Lessings Charakterbilde, wenn er auch unwissentlich Göze dadurch hoch geehrt hat, daß er ihm fast allein antwortete, während er die andern Gegner der Fragmente kaum einer Entgegnung würdigte. Hierauf hat schon Bertheau[1]) mit Recht hingewiesen.

Lessing hat durch die Art, wie er den Streit gegen Göze geführt, nicht nur an seinem Ansehen bei gerechten Kritikern, sondern auch an seinem innern Leben große Einbuße erlitten. Er hat sich dadurch hineindisputirt in einen Standpunkt von solcher Glaubens-Verarmung, für die er nicht veranlagt war. Lessing, der bewunderte Meister neudeutscher Prosa, der große Schöpfer des Musterdramas, der lieblichen Minna von Barnhelm, der bahnbrechende Geist, der die Kunstkritik durch seinen Laokoon auf ideale Höhe gehoben, würde ein Kleinod für die heranreifende männliche Jugend sein, wenn er seinen Nathan nicht geschrieben und wenn er seine Fragmente nicht herausgegeben hätte.

Wir gehen nun daran, die Gedankenreihen kurz anzudeuten, welche Lessing in den Streitschriften gegen Göze und in den durch sie angeregten Schriften zur Lehre von der Schrift entwickelt hat. Er verwahrt sich dagegen, als habe er die Fragmente jenes Hermann Samuel Reimarus in christenfeindlicher Absicht herausgegeben. Das sei geschehen, damit sie recht viele prüfen, recht viele widerlegen könnten.[2]) Er sagt es offen, daß sich der ganze Streit eigentlich drehe um das ganze System der Inspiration.[3]) Er verräth sich wiederholt, daß sein Angriff auf Göze vor allem dagegen gerichtet sei, daß nach jenes Theologen Standpunkt jedes Schriftwort vom heiligen Geiste eingegeben sei,[4])

witzelt an diesem Schreibfehler so lange herum, bis er die Ableitung von equi vocem herausbekommt. Man könnte eine solche Polemik verstehen, wenn Göze ein hochmüthiger Ignorant wäre. Einem grundgelehrten Gegner aber einen notorischen Flüchtigkeitsfehler als Zeichen der Ignoranz aufzudisputiren, ist eben keine feine Polemik.

[1]) Bertheau bei Herzog V, pag. 261 unten in seinem sehr lesenswerthen Artikel: Göze.

[2]) Lessing: I. Anti-Göze pag. 272.

[3]) Lessing: Ibidem pag. 276.

[4]) Lessing: III. Anti-Göze pag. 282.

wird also von Lessing die Offenbarung von der hohen Staffel einer herrschenden Königin entthront und auf das wenig beneidenswerthe Niveau einer bloßen Hilfslehrerin der Frau Ratio herabgedrückt. Das Gefährlichste in jener Parallele zwischen Erziehung und Offenbarung aber liegt darin, daß die erste den Menschen ja nicht begleitet durch sein ganzes Leben, sondern nur durch seine Kinderjahre, und daß also folgerichtig auch die Offenbarung, selbst in ihrer beschränkten Form, nur ihren Platz habe für die Kinderjahre des Menschengeschlechtes. So sieht Lessing in der That die Sache an. Aus diesem Standort heraus entwickelt er seine Irrlehre von den beiden

Elementarbüchern

des Menschengeschlechtes, dem Alten Testament, als dem Elementarbuch für das israelitische Volk,[1]) und dem Neuen Testament, als dem zweiten besseren Elementarbuch für das Menschengeschlecht,[2]) und langt endlich bei dem

ewigen Evangelium[3])

als der Religion der Zukunft an. Er denkt sich die Zeit des ewigen Evangeliums verwirklicht, wenn die Menschen auf die höchste Stufe der Aufklärung werden gekommen sein. Man hat viel darüber gestritten, ob Lessing schließlich beim Spinozismus angelangt sei. Wir lassen diese Frage unerörtert, aber eins steht uns fest, wenn die in der „Erziehung des Menschengeschlechtes" niedergelegten Anschauungen seine innersten Gedanken sind, dann allerdings war Lessing ein consequenter Rationalist. In diesem Lichte zeigt ihn auch sein berüchtigter Ausspruch[4]):

„Nathans Gesinnung gegen alle positive Religion ist von jeher die meinige gewesen."

Freilich hätte Lessing diese Entwickelung nicht nehmen brauchen, denn es lagen in seinem Wesen positive Keime, und es waren ihm Quellen zugänglich, die ihn vor ihr hätten bewahren können. Dem Lessing ist das Loos viel lieblicher gefallen als Goethe. Diesem stand, wenigstens in seinen älteren Jahren, in Weimar

---

[1]) Lessing: Erziehung des Menschengeschlechtes § 27.

[2]) Lessing: Ibidem § 64.

[3]) Lessing: Ibidem § 86.

[4]) Lessing zu Nathan, Band V, pag. 544.

und er macht dann die unheilvolle Unterscheidung zwischen objectiver und subjectiver Religion.[1]) Die erstere gewinne, und nur die letztere verliere durch Angriffe, wie die des Reimarus seien. Daß in seiner sogenannten objectiven Religion die sämmtlichen Fundamente des Christenthums und alle wesentlichen Hauptartikel des Glaubens keine nothwendige Stelle haben, sondern daß in ihr nur ein unbestimmtes τι als Niederschlag zurückblieb, das sah Göze viel klarer, als Lessing selbst. Wenn dann Lessing den Einwurf Gözes, es dürften die Apostel, die geschrieben haben: getrieben von dem heiligen Geist, nicht, wie das der Fragmentist thue, als Dummköpfe, Bösewichter und Leichenräuber gelästert werden, mit dem Schimpfwort: theologische Memme[2]) abfertigt, so ist das allerdings eine sehr stumpfe Waffe. Es werden auch die Einwürfe Lessings nicht stichhaltiger dadurch, daß er sie mit Citaten aus den Kirchenvätern spickt, denn sämmtliche Citate sind mechanisch herausgerissen aus ihrem Zusammenhang und geben fast durchweg in Lessings Anwendung ein ganz falsches Bild, weil die Irrlehrer, von denen jene Väter reden, ja nicht, wie die Rationalisten, grundstürzend den Haupttheilsthatsachen gegenüberstanden.

Was aber Lessing im Anti-Göze in Form von Diasporagedanken entwickelt hat, das hat er in ein förmliches System gebracht in seinen hundert Paragraphen: die Erziehung des Menschengeschlechtes. Hier zieht er eine fortlaufende Parallele zwischen Erziehung und Offenbarung, was die erstere dem Einzelnen leiste, das leiste die zweite dem Ganzen.[3]) Es scheint mit diesem Satze zunächst etwas für die Offenbarung gewonnen, denn da die Erziehung unentbehrlich, so scheint auch die Offenbarung nothwendig, aber schon das wird dahin limitirt, daß die Offenbarung den Erkenntnißprozeß, den die Vernunft, sich selber überlassen, auch zu bewältigen vermöchte, nur beschleunige.[4]) Es

[1]) Lessing: Ibidem pag. 285, wo er sich ganz zu Unrecht auf Tertullian beruft, dessen paleae levis fidei aus einem ganz andern Zusammenhange stammt.

[2]) Lessing: V. Anti-Göze pag. 294.

[3]) Lessing: Erziehung des Menschengeschlechtes § 1.

[4]) Lessing: Ibidem § 4.

als Vertreter evangelischen Christenthums Röhr gegenüber, und wo seinen Gesichtskreis gläubige Christen streiften, da war ihr Christenthum, wie bei Lavater, entstellt durch wunderliche Absonderlichkeiten. Lessing dagegen hatte in Göze einen Zeugen Christi vor sich, der ihm das Ganze der evangelischen Heilslehre ohne jede Bresche und Wunde bezeugte. Hätte ferner Lessing die Väter der alten Kirche und Luthern, die er gelegentlich anzieht, die er also kannte, wirklich gründlich studirt, sie hätten ihn überwinden können. Darum trifft ihn eine schwere persönliche Verantwortlichkeit für seine Verarmung am Christenthum. Es ist ein großes nationales Unglück, daß Lessing, dieser feine und scharfe Geist, fürs Reich Gottes unfruchtbar gewesen, ja eine Gefahr geworden ist: denn der Ton, den er angeschlagen, wurde der Grundton für die ganze zweite, für die weimarische Blütheperiode deutscher Nationalliteratur. Zwar hat Klopstock, der Mann aus der Stadt des Johann Gerhard, einen andern Ton angeschlagen. Er hat seinen „Messias" gesungen, der, wenn er auch sich nicht frei hielt von menschlicher Zuthat zur heiligen Geschichte, und die dichterische inventio nicht nur, wie der Sänger des „Heliand", formengebend walten, sondern auch den Inhalt beeinflussen ließ, doch immerhin einem vom Rationalismus schon stark angenagten Geschlecht die Hauptthatsachen des Heils mit heißer Begeisterung bezeugte. So in den mächtigen Versen:

„Und durch die er Adams Geschlecht die Liebe der Gottheit
Mit dem Blut des heiligen Bundes von Neuem geschenkt hat."

Es war ja auch der unmittelbare Eindruck des „Messias" ein bedeutender. Auch Lessing sagt von seinem Sänger[1]):

„daß wenn der Verfasser des „Messias" auch kein Dichter wäre, er doch ein Vertheidiger unserer Religion sein würde und dieses weit mehr, als alle Schriftsteller sogenannter geretteter Offenbarungen oder untrüglicher Beweise."

Nachhaltig aber hat der „Messias" auf seine Zeit nicht gewirkt. Er wurde viel bewundert, aber wenig gelesen. Es lag dies an der Methode. Zwar hat Klopstocks Sprache unserer deutschen Zunge den Schwung wiedergegeben, aber sie war doch

[1]) Lessing: Bd. V, pag. 481.

so schwer und verschlungen, daß nur ein kühner Geist in ihr sich zum Vollgenuß hindurcharbeiten kann, und wenn Klopstock die Methode der Contemplation, der Intuition wählt, etwa die Methode der Soliloquia und Meditationes eines Augustin, so konnte das auf seine Zeit keinen nachhaltigen Einfluß ausüben, weil diese Zeit vor allen Dingen darnach rang, alle vermeintlichen Rechte der intelligenten Seite des Menschen befriedigt zu sehen. Vielleicht kommt noch einmal für den „Messias" Klopstocks eine Erntezeit. Vielleicht schaaren sich noch einmal die Glieder unseres Volkes, die da verlangen, daß auch die ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα nach Philipp. 4, 8 vom Glauben zum Glauben sich bewegen müssen, um Klopstock, den Sänger des Blutes des neuen Bundes, wie sich dereinst die besten deutschen Männer um Wolfram von Eschenbach und Pleienfelden gesammelt, als dieser in seinem Parzival das Blut Christi gepriesen.

Geherrscht hat für die zweite Glanzperiode unserer Literatur nicht der Geist Klopstocks, sondern der Geist Lessings.

Es war auch wahrlich keine Entschädigung für den Schaden, den die Fragmente angerichtet, daß Herder, der der Stadt des Abraham Calov entstammte, wenigstens die poetische Herrlichkeit des Alten Testamentes zu retten suchte. Zur neuen Würdigung der theopneustischen Herrlichkeit der Schrift hat das nichts Wesentliches beigetragen.

Noch einmal freilich trat die Frage, auf welche Seite sich die deutsche Nationalliteratur stellen würde, ob auf die Seite des Glaubens oder des Nicht-Glaubens, in den Vordergrund, als Goethe in seiner Blüthe stand. Seiner ganzen Anlage nach stand er ja dem Reiche Gottes viel näher als Schiller. Letzterer war ebenso seiner religiösen Stellung nach ein geborener Rationalist, wie seiner politischen nach ein geborener Demokrat, und wo er sich einmal religiös begeistert, da sind es immer römische Gestalten, die ihn anziehen, bald der Priester, der mit dem Sanctissimum über den Gießbach will, bald die schöne Sünderin von Schottlands Throne, bald die Jungfrau von Orléans. Anders Goethe. Er war politisch antiliberal, sein hoher, reicher, mächtiger Geist war nicht peripherisch, sondern central angelegt, er versuchte es, den großen Problemen des Menschengeschlechtes

auf den Grund zu gehen. Er that denselben kühnen Griff, den einst der größte deutsche Sänger, den Wolfram gethan, er wagte es, die innere Lebensgeschichte einer groß veranlagten Mannesnatur dichterisch zu gestalten. Er schuf in seinem „Faust" das Gegenbild zum „Parzival", und wie in Goethes Art Mikrokosmos und Makrokosmos immer eng bei einander liegen, so schuf der Dichter in seinem „Faust" zugleich die innere Geschichte des Ringens unseres Volkes an der Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Faust geht, wie Parzival, vom Zweifel aus, während aber Parzival vom Zweifel aus durch den Glauben zur Seligkeit kommt, weil sein Sänger einen Trevrizent findet, der ihm des Glaubens Kern, nämlich das Blut Christi bezeugt, so kommt Faust vom Zweifel zur Verzweiflung, weil seinem Sänger der Trevrizent gefehlt. Zwar hat Goethe Augenblicke gehabt in seinem dichterischen Schaffen, wo der HErr zu ihm hätte sagen können, du bist nicht ferne vom Reiche Gottes." Der einschneidendste Augenblick dieser Art war die Zeit, wo er die Osterscene im „Faust" schuf. Hier war er der Lösung nahe. Der große Augenblick ging vorüber. Sporadisch kehrten solche Augenblicke wieder, wo er sein herrliches Lied schuf:

Lange hab' ich mich gesträubt,
Endlich gab ich nach u. s. w.

aber das Gesammtresultat war doch, daß auch Goethe, so unvergänglich herrliche poetische Blüthen ihm auch das deutsche Volk dankt, ein Lebenszeuge fürs Reich Gottes doch nicht geworden ist. Von dem alten Wort:

poëta bonus et propheta

galt ihm die erste Hälfte voll, die zweite nicht. Ueber seiner Zeit zu stehen, ward ihm nicht gegeben, er war vielmehr ein Opfer seiner Zeit. Wir meinen, hätte er zu Luthers Zeiten gelebt, er hätte sich tief hineingetaucht in den Strom des Glaubens, während Schiller wohl, einem Erasmus gleich, schmollend bei Seite geblieben wäre, aber die Bande der Zeit zu zerreißen, dazu reichte Goethes sittliche Kraft nicht aus.

§ 3.

Der Einfluß der Philosophie auf die Erweichung des Bekenntnisses zum Worte Gottes.

Die Umbildung des altevangelischen vollen Bekenntnisses zum geschriebenen Worte Gottes als zum unfehlbaren Lehrquell hinein in die Leere des Rationalismus war eine völlige, bis an die Wurzel gehende. Nicht um zwei Systeme nur handelt es sich, sondern um zwei verschiedene Weltanschauungen, und zu denjenigen Factoren, welche wesentlich dazu beigetragen haben, diese verhängnißvolle Umbildung vorzubereiten, gehört die Philosophie. Sie hat in diesen Proceß zu dreien Malen mitentscheidend eingegriffen.

1) Sie hat als Cartesianismus, Spinozismus und Leibnitzianismus dem Rationalismus die Wege gebahnt.

2) Sie hat als englischer Deismus, Wolfianismus und Kantianismus dem Rationalismus die stärksten, wenn auch traurigsten Impulse verliehen (Deismus), ihm seine Nüchternheit und Leere aufgeprägt (Wolf), ihm seine Starrheit, aber freilich auch seinen moralischen Ernst verliehen (Kant).

3) Sie hat unter den Händen eines Fichte, Hegel, Schelling an der Auflösung des Rationalismus wesentlich mitgearbeitet und an seine Stelle ein Anderes gesetzt, wenn auch freilich nicht überall ein Besseres.

Für unsere demnächstige Aufgabe spannt unsere Theilnahme nur die erste Gruppe dieser Zusammenstellung. Hätten wir die Vorgeschichte des Rationalismus überhaupt zu schreiben, so würden wir neben Descartes, Spinoza und Leibnitz noch die Vertreter anderer Richtungen oder Schattirungen zu zeichnen haben, weil es sich aber für uns nur um die Vorgeschichte der rationalistischen Verdünnung des Schriftprincipes handelt, so werden wir berechtigt sein, uns auf jene drei Vertreter zu beschränken. Nach der Structur des ganzen Buches wird überdies die äußerste Kürze geboten sein.

René Descartes.

Man würde fehlgreifen und dem Cartesius bitter Unrecht thun, wenn man annehmen wollte, er habe seine Philosophie ge-

funden und dargestellt im polemisch-antikirchlichen oder gar antichristlichen Interesse. Das lag ihm fern. Als französischer Katholik mochte er meinen, mit demselben Recht ein selbstständiges philosophisches System bauen zu dürfen, wie einst in den Tagen der Scholastik andere Weltweise jenes Landes es gethan, und auch als er später durch den Gang der Polemik gegen seine Philosophie in mannigfache Beziehungen zu dem keimenden Liberalismus der reformirten Kirche Niederlands gedrängt wurde, lag ihm antichristische Polemik fern. Ja er giebt sich sogar der Hoffnung hin, als könne seine Philosophie eine Stütze des christlichen Glaubens sein. Daß diese Hoffnung eine Selbsttäuschung ist, ändert Nichts an der Thatsache, daß es doch eben nicht zu seinen treibenden Gedanken gehört hat, dem Christenthum schaden zu wollen. Er sagt[1]):

„Praecipue in iis, quae spectant ad sacram theologiam et orthodoxam religionem, in quibus confido nihil esse, cum quo mea philosophia non multo facilius quadret, quam vulgaris."

Wir haben keinen zureichenden Grund, in diesem denkwürdigen Satze nur eine Redensart zu sehen. Wir müssen annehmen, daß er wirklich mindestens von der Ungefährlichkeit seiner Philosophie überzeugt war. Es finden sich bei Cartesius auch Aussprüche, die von einem hohen Respect fürs Christenthum zeugen. So beantwortet er zwar in dem Briefe: Ad dominum Chanutum[2]) die Frage: an solo lumine naturali Deum amare doceamur? selbst dahin:

„nullus dubito, quia sola naturae nostrae vi possimus Deum amare,"

aber er wundert sich wenigstens nicht, daß andere Philosophen überzeugt sind, daß wir allein durchs Christenthum diese Liebe erlangen:

„quatenus ab illa accepimus mysterium incarnationis."

So sucht er wenigstens in dem Briefe an die Pfalzgräfin Elisabet[3]) nach einem Ort in seiner Philosophie, wo er das

[1]) Cartesius: Epistolae, Amsterdam 1668, Pars II, Epist. CXVII, p. 400.

[2]) Cartesius: Epist. I, Ep. XXXV, pag. 74.

[3]) Cartesius: Epist. I, Ep. VIII, pag. 23.

„Gebet" unterbringen könnte. Er sagt, nicht dazu heiße uns die Theologie beten:

„ut quid nobis desit, illum doceamus"

noch dazu:

„ut ordinem ab omni aeternitate providentia ejus constitutum precibus nostris conemur immutare,"

sondern allein darum sollen wir beten:

„ut ea impetremus, quae ab omni aeternitate precibus nostris impetratum iri voluit."

Zwar erfährt bei dieser Auffassung das christliche Gebet eine capitis diminutio, es verliert die Kraft des *περιβιάσασθαι αὐτόν* nach Luk. 24, 29, aber es äußert sich doch auch hier wenigstens ein Respect vor dem Gebet.

Er scheint auch vor der Inspiration der Schrift im strengen Sinne Ehrfurcht zu haben. Er bekämpft zwar „ad Dominum Chanutum" den Satz, daß der Mensch das Ziel der Schöpfung sei, aber er fügt doch die charakteristischen Worte bei[1]):

„Nec ignora, sex creationis dies in Genesi ita descriptos esse, ut videatur homo esse praecipuus ejus finis, sed regeri potest, hanc historiam de Genesi hominis gratia conscriptam fuisse atquae ideo spiritum sanctum ea potissimum notare voluisse."

Das klingt sogar nach Verbal-Inspiration, denn hier ist der, qui notare voluit, nicht Mose, sondern der spiritus sanctus, und wenn er auch, wo er selbst aufbaut, der Schrift auch nicht das Recht eines

firmare

beilegt, so vindicirt er ihr doch das Recht eines:

confirmare.

Sagt er doch:

Hanc sententiam confirmat scriptura.

Mag auch Cartesius an sich noch so kühn in seinen eigenen Constructionen sein, und mag er in dem Bewußtsein seiner philosophischen Schaffenskraft sich noch so stolz erheben, es wandelt

---

[1]) Cartesius: Epistolae I, Epist. XXXVI, pag. 82.

ihn doch wieder das Gefühl enger Begrenzung menschlichen Erkennens an. Von ihm stammt ja das berühmte Wort[1]):

„Nempe cum scientia humana sit
admodum limitata."

Es weiß es, daß wir es höchstens zu einer:

docta ignorantia

bringen.

Dennoch aber hat der Cartesianismus dem Glauben tiefe Wunden geschlagen und dem Rationalismus mächtig Bahn gebrochen. Er hat es gethan durch seine die Herrschaft beanspruchenden Principien. An die Spitze seines

philosophischen Idealismus

stellt er den Satz:

Cogito ergo sum.

Auf dem Cogito also ruht sein ganzes System. Dieses Cogito aber durch alle Tempora, durch alle möglichen und unmöglichen Formen durch zu conjugiren, das war ja die Aufgabe, die sich der Rationalismus gestellt hatte; den ersten Antrieb haben die Denkgläubigen von dem Cogito des Cartesius empfangen, mögen sie sich zu den einzelnen Sätzen des Cartesianismus auch noch so ablehnend verhalten haben, mögen sie auch in der Kraft zu denken noch so tief unter ihrem Meister gestanden haben.

Ein wunder Punkt ist bei Cartesius sein Beweis für die Existenz Gottes:

ex idea nobis innata,[2])

und gerade hier hat sich der Rationalismus an seine Fersen gehängt. Die Cartesianer liebten es ja zur Beglaubigung ihrer idea innata Röm. 1, 19. 20 und Röm. 2, 15 heranzuziehen, aber zu Unrecht, denn der Apostel redet, wie Buddeus[3]) mit Recht bemerkt, gar nicht von einer notitia innata, sondern von einer acquisita, welche Paulus ganz bestimmt auf eine vorangegangene Offenbarung Gottes zurückführt. Auch der dominirende Begriff „spiritus" wird bei Cartesius nahezu völlig aufgelöst. Hier verliert sich der Philosoph bis in pantheistische Irrungen hinein.

[1]) Cartesius: Epistolae LXXXIX, pag. 301.
[2]) Cartesius: Princ. philos. I, § 13.
[3]) Buddeus: Institut., Frankfurt 1741, pag. 194a.

Er muß es sich darum gefallen lassen, wenn ihm der Vorwurf gemacht worden ist,[1]) er sei der:

verus Spinozismi architectus.

Baruch Spinoza.

Es ist nicht das eigentliche philosophische System des Spinoza, welches uns nöthigt, an dieser Stelle seiner zu gedenken, denn dies sein System ist durch und durch pantheistisch, der Rationalismus aber wollte theistisch sein, und wenn er es auch nicht merkte, daß unter seinen Händen der Theismus sich zum Deismus verdünnte, so hat er sich doch gegen den Pantheismus grundsätzlich ablehnend verhalten. Hier war wohl Lessing der erste, der dem Spinozismus selbst einen nachhaltigen Einfluß auf seine eigene Weltanschauung gestattet. Einzelne Sätze von Spinozas System, die, aus ihrem Zusammenhange herausgerissen, ihre pantheistische Herkunft nicht so klar an der Stirn trugen, haben dagegen schon in den Anfängen des Rationalismus erheblichen Einfluß gewonnen.[2])

Dieser Einfluß aber war doch ein so mittelbarer und sporadischer, daß wir ihn an dieser Stelle ignoriren könnten. Aber eine Schrift des Spinoza nöthigt uns dazu, ihn als einen der Männer zu nennen, die den unseligen Einfluß geübt haben, den Glauben an die Majestät des geschriebenen Wortes Gottes in unserem Volke tief zu erschüttern. Es ist das sein:

Tractatus theologico-politicus.

Diese verhängnißvolle Schrift fängt zwar ziemlich unschuldig an. Ja, es scheint, als wollte Spinoza eine Offenbarung wirklich anerkennen. Er sagt[3]):

---

[1]) Buddeus: Institut. pag. 369a.

[2]) Wir rechnen hierzu folgende Sätze der Ethik: Pars II, pag. 117 Ax. II: Homo cogitat. Pars II, pag. 131. Prop. XIV. Mens humana apta est ad plurima percipiendum. — Pars II, pag. 135, Prop. XX. Mentis humanae datur etiam in Deo idea sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani. — Pars V, pag. 284, Prop. XIV. Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad Dei ideam referantur. Prop. XVI. Hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet. — Spinoza: Ethik ed. Hugo Ginsberg, Leipzig 1875.

[3]) Spinoza: Tract. theol. politic., Hamburg 1670, cap. I, pag. 1.

„Prophetia sive revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata.“

Hieraus resultire für die Hörer die Pflicht:

mera fide prophetiam amplecti

und für den Propheten der Beruf der:

interpretatio.

Er schwächt aber selbst diese Sätze in den Erläuterungen wesentlich ab, wenn er den Revelatio-Charakter der Schrift auf die Fälle beschränkt, in welchen diese ihn ausdrücklich von sich aussagt:

„sed tantum id, quod scriptura expresse dicit . . . prophetiam sive revelationem fuisse“

und nur in sehr wenigen Fällen gesteht er ein unmittelbares, offenbarendes Eingreifen Gottes zu.[1]) Die bei weitem meisten Fälle, in denen die Schrift ein bestimmtes Wirken des heiligen Geistes bestimmt aussagt, sucht er aus der Welt zu schaffen mit der wenig angebrachten, witzelnden, an den vulgären Rationalismus erinnernden Bemerkung,[2]) daß spiritus Dei:

„nihil aliud significat, quam ventum vehementissimum,“

und wenn er in thesi zugesteht[3]):

„Deum posse immediate se hominibus communicare,“

so ist dieser sein Gott in der Wahl seiner Werkzeuge für die Offenbarung ziemlich ungeschickt gewesen, denn Spinoza behauptet von den Propheten[4]):

„Prophetas non fuisse perfectiore mente praeditos sed quidem potentia vividius imaginandi.“

Vor allen Dingen aber tritt uns in dem Tractatus die entschiedene Christusfeindschaft des Spinoza entgegen. Der portugiesische Jude sucht, ob ihn gleich seine Gemeinde mit dem großen Cherem belegt hatte, zu erweisen, wie hoch Mose über Christo, also das Alte Testament über dem Neuen stehe. Nach Spinoza war die Offenbarungsform dem Mose gegenüber eine unmittelbare[5]):

[1]) Spinoza: Tract. theol. polit. pag. 6.
[2]) Spinoza: Ibidem pag. 10.
[3]) Spinoza: Ibidem pag. 6.
[4]) Spinoza: Ibidem cap. II, pag. 15.
[5]) Spinoza: Ibidem cap. I, pag. 7.

„Moses cum Deo de facie ut vir cum socio solet,“
Christo gegenüber dagegen nur eine mittelbare, durch den Intellect hindurchgehende:

„Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit.“

Aus diesem Worte heraus muß man die vorangehenden Sätze beleuchten, in denen er Christum und die durch ihn gekommene Offenbarung Mosi und seiner Offenbarung wenigstens gleichzustellen scheint, weil jenem die

„Dei placita sine verbis et visionibus sed immediate revelata sunt,“

so daß:

„Et ideo vox Christi, sicut illa quam Moses audiebat, vox Dei vocari potest.“

Wir sehen, Spinoza sucht zuerst den Schein unbefangener, alles gerecht abwägender, wissenschaftlicher Untersuchung zu erwecken, und dann bricht in den Nachsätzen sein Christushaß durch. Diesen Haß überträgt er von Christo auch auf die Apostel, in erster Linie auf den Apostel Paulus; von ihm behauptet er im Tractatus[1]):

„Longas Pauli deductiones et argumentationes, quales in epistola ad Romanos reperiuntur, nullo modo ex revelatione supranaturali scriptas fuisse concedo.“

Ja er ist der eigentliche Vater der unheilvollen Unterscheidung zwischen einem Christenthum Christi und einem Christenthum der Apostel. Er sagt[2]):

„Donec tandem aliquando religio a speculationibus philosophicis separetur et ad paucissima et simplicissima dogmata, quae Christus suos docuit redigatur,“

und den Beruf, diese Hinrichtung an der Offenbarung des neuen Bundes zu vollziehen, vindicirt er seiner Zeit. Er ruft ihr zu[3])

„Jam autem felix profecto nostra esset aetas, si ipsam etiam ab omni superstitione liberam videremus.“

---

[1]) D. Frantz: Die Inspiration, Bernburg, pag. 83.

[2]) Spinoza: Tractatus cap. XI, pag. 143. 144.

[3]) Spinoza: Tractatus ibidem.

Ein reichliches Jahrhundert nach Spinozas Tode war seine traurige Sehnsucht erfüllt. Der Rationalismus hatte alle wesentlichen Geheimnisse abgestreift. Er stand selbstgefällig vor den paucissima et simplicissima dogmata, und hinter ihm lag, was dem Spinoza als superstitio erschienen war. Daß er nebenbei auch das ganze Christenthum mit ausgezogen hatte, war ihm klar.

Spinoza hat aber der Schrift gegenüber noch eine andere verhängnißvolle Bedeutung. Er eröffnet den Reigen derer, die an der Glaubwürdigkeit des Kanon zu rütteln sich bemüht haben. Er hat, gestützt auf Aben Hezra, die Authentie des Pentateuch angegriffen. Jener Rabbine hatte sich zwar sehr vorsichtig und dunkel ausgedrückt[1]):

„Non ausus est mentem suam aperte explicare, sed rem obscurioribus verbis tantum indicere."

Spinoza dagegen scheut nicht davor zurück, Aben Hezras Bedenken aufzunehmen und aus ihnen die Folgerungen zu ziehen:

„Quae ego hic clariora reddere non verebor."

Das Resultat der Untersuchungen war bei Spinoza, daß er für den Autor und Redactor des Pentateuch Esra erklärte und ihm dabei die Stellung des Ueberarbeiters und Interpreten beilegte[2]):

„Ut hunc librum legis Dei ab ipso ornatae et explicatae primum fuisse puto."

Auch hierin ist der spätere Rationalismus in Spinozas trauriges Erbe eingetreten.

Gottfried Wilhelm Leibnitz.

Leibnitz ist eine großartige Erscheinung, ein Mann, auf den mit Recht unser Volk stolz sein kann. An Reichthum des Wissens, Tiefe der Bildung, Vielseitigkeit der Interessen steht er in seiner Zeit einzig da und macht den Eindruck einer phänomenalen Erscheinung. Am wahlverwandtesten ist ihm bezüglich der Rundung der Bildung und der wissenschaftlichen Panhoplie

[1]) Spinoza: Tract. theol. polit. cap. VIII, pag. 104.

[2]) Spinoza: Ibidem cap. VIII, pag. 114. Vergleiche übrigens hierzu Zöckler: Handbuch I, pag. 126.

ein Menschenalter vorher Johann Valentin Andreae. Leibnitz schieb Deutsch, Lateinisch und Französisch als Sprache der Wissenschaft mit gleicher Meisterschaft und bildete für die deutsche Sprache mit ebenso viel Kühnheit wie Geschick neue Termini. In Folge seiner Freundschaft mit Sophie Charlotte wurde ihm Gelegenheit, unserem preußischen Vaterlande wesentliche Dienste zu leisten. Die Universität Halle und die Akademie der Wissenschaften in Berlin sind Denkmäler, die er sich unter uns gesetzt.

Wägt man nun aber die Frage ab, ob das philosophische System des Leibnitz dem Reiche Gottes und der Theologie mehr Segen oder Gefahr gebracht, so muß man sorgfältig unterscheiden zwischen dem Leibnitzianismus unter Leibnitz und ohne Leibnitz, oder zwischen dem, was das System an sich war und dem, was es war, so lange es Leibnitz in der Hand hielt. Letzterer ist für seine Person ein positiver lutherischer Christ. Wir erinnern an sein schönes Charfreitagslied, welches er 1684 gesungen:

„Jesu, dessen Tod und Leiden."[1])

Er hat auch nicht einen einzigen Glaubensartikel bestritten, er glaubt und vertheidigt die Wunder, er ist in der Eucharistie Lutheraner, wenn er auch bei seinen henotischen Bestrebungen, mit denen er auch die römisch-katholische Kirche umspannte, mangelhaften Tiefblick für die Tragweite der Controversen bekundete und wenn er auch in seinem Systema theologicum sich so objectivirte, daß er stellenweis ex persona eines römisch-katholischen Christen zu sprechen scheint. Aber freilich die Christenfreundlichkeit war zunächst eine persönliche Ausstattung, die Leibnitz mitbrachte und in sein System hineintrug, und sein System ertrug sie, aber sie ergab sich nicht mit innerer Folgerichtigkeit aus demselben. So lange die Monade, Leibnitz geheißen, lebte, vibrirte ihr eigenthümliches Leben hinein in die übrigen Monaden, als aber diese Leibnitz-Monade nicht mehr vorhanden war, zeigte sich schnell, daß sein System an sich durchaus nicht nothwendig christenfreundlich zu sein brauche, ja daß es auch ganz entgegengesetzt sich zu äußern vermöge, wie es ja thatsächlich in

[1]) Pichler: Theologie des Leibnitz, München 1869, I. Theil, pag. 357.

der verschlechterten zweiten Auflage als Wolfianismus den Rationalismus direct gefördert hat.

Wo aber lagen im System des Leibnitz die kranken Punkte?

Er macht einen Unterschied zwischen der natürlichen und der geoffenbarten Theologie. Die erstere stellt er außerordentlich hoch. Sie ist sein eigentlicher Liebling[1]):

„Multa dici possunt egregia et certa, unde magna etiam naturali theologiae lux accendatur."

Diese natürliche Theologie zur Darstellung zu bringen, sei auch die Aufgabe der Philosophie. Er tadelt den Cartesius, daß er sich auf das philosophari beschränkt und das theologari vernachlässigt habe[2]):

„Fidei autem mysteria artificio se declinavit, philosophari scilicet sibi, non theologari propositum esse, quasi philosopia admittenda sit inconciliabilis religioni, aut quasi religio vera esse possit quae demonstratis alibi veritatibus pugnet."

Wir sehen aus diesem denkwürdigen Wort, was dem Leibnitz als seine eigentliche Lebensaufgabe vorschwebte. Es war die

Versöhnung zwischen Philosophie und Theologie.

Um sie herbeizuführen, dazu mußte die Philosophie beitragen, indem sie ihre Conciliabilität mit der Religion anerkannte und die Theologie dadurch, daß sie gegen die alibi, d. h. durch die natürliche Theologie bewiesenen Wahrheiten, nicht Protest erhob. Er gestand der eigentlichen Theologie das Recht zu, auf dem ihr von der natürlichen Theologie geschaffenen Unterbau ihre Mysterien aufzusetzen und dadurch einem Bedürfniß zu genügen, welches die ratio nicht zu befriedigen vermag[3]):

„Esse aliquid in nobis agens, ratione praestantius, immo divinum,"

aber er verlangt von den Mysterien auch, daß sie nicht widernatürlich sind, wenn er ihnen auch das Recht zugesteht, übernatürlich zu sein[4]):

---

[1]) Leibnitz: de vera methodo. Philosophiae et theol. Erdmann, Berlin 1840, XXVI, pag. 111.

[2]) Leibnitz: Ibidem.

[3]) Leibnitz: Epist. an Ludw. v. Seckendorf, Erdmann X, pag. 82.

[4]) Leibnitz: Théodicée ed. Erdmann LXXIII, pag. 496b.

„Les Mystères surpassent notre raison, car ils contiennent des vérités, qui ne sont pas comprises dans cet enchaînement, mais ils ne sont point contraires à notre raison et ne contredisent à aucune des vérités, où cet enchaînement nous peux mener.“

Denke man sich nun, daß ein rationalistischer Kopf über diese Sätze des Leibnitz kam, so kann man es begreifen, wie dieser das:

surpassent notre raison

schnell vergaß und sich nur an das:

ne sont point contraires à notre raison

klammerte, und so ist es in der That auch gekommen und auch der Leibnitzianismus hat dem Rationalismus Säugammendienste leisten müssen.

---

§ 4.

Die Erweichung und Verflüchtigung des Inspirationsbegriffes selbst innerhalb der Theologie.

I. In der römisch-katholischen Kirche.

Richard Simon.

Der erste entschiedene theologische Angriff gegen die Authentie zunächst des Alten Testamentes ging von einem römisch-katholischen Theologen aus. Richard Simon, früher ein Pater des Oratoriums in Paris, † 1712, ließ 1685 zu Rotterdam seine:

„Histoire Critique du Vieux Testament“

erscheinen und eröffnete damit den Reigen der kritischen Durchforschung, oder wohl besser Durchforstung der Bibel. Das Werk ist mit einem großen Aufwand von vielseitiger Gelehrsamkeit geschrieben. Der geistreiche Verfasser trieb auch, da er Katholik war, seine Arbeit in dem für ihn beruhigenden Bewußtsein, daß er ja gar nicht das untergrabe, was seiner Kirche Fundament war; denn selbst wenn die Schriftautorität ins Wanken käme, so bliebe ja für die römische Kirche immer noch das: Roma locuta est als Deckung für das gesammte Dogma. Rom wiederum ließ den Kritiker Simon ziemlich gewähren, weil es

sich mit der Hoffnung trug, seine Arbeit, wenn sie gelänge, müsse in erster Linie der evangelischen Kirche, als der Kirche des Wortes, tiefe Wunden schlagen. — Uebrigens suchte Simon den Schein wissenschaftlicher Unbefangenheit dadurch zu retten, daß er auch über evangelische Theologen gelegentlich günstig urtheilt,[1]) wenn er auch an andern Stellen seiner tiefen Abneigung gegen sie bis zur schroffen Ungerechtigkeit Ausdruck giebt.[2])

Sachlich sucht Simon für seine kritischen Untersuchungen dadurch einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, daß er unterscheidet zwischen:

1) den les Scribes,
2) den les écrivains publics.[3])

Die ersteren sind ihm im Wesentlichen identisch mit den Propheten, unter den letzteren versteht er die officiellen Historiographen, deren alle orientalischen Staaten, also auch der israelitische, besaßen.

Die letzteren, also die Ecrivains, hält er für Verfasser und Redactoren des Pentateuchs, bestreitet übrigens nicht, daß ihnen ein gewisser Grundstock von mosaischen Aufzeichnungen zur Hand gewesen sein könne.[4]) Hätte Simon Recht, dann freilich wäre die Autorität des Pentateuchs aufs Tiefste erschüttert. Nicht

---

[1]) Simon: Histoire Critique livre III, Chapitre XIII, pag. 428.

[2]) So nennt Simon (l. l. pag. 431) Luthern gelegentlich den Patriarche des Protestans d'Allemagne, wirft ihm aber bald darauf (l. l. pag. 432) vor: Mais ce Patriarche n'a pas mieux réussi dans ses Commentaires sur le Bible, que dans la Version. Er hat nur vergessen eine Bibelübersetzung zu nennen, welche sich mit der lutherischen irgend messen könnte, er hat nur vergessen, einen Genesis-Commentar zu nennen, welcher nach Seiten der Höhe und Tiefe mit dem Luthers irgend verglichen werden könnte.

[3]) Simon: Histoire Critique liv. I, Chap. 1, pag. 3 und pag. 17. Mit schwerem Geschoß also stürmt Simon auf den Kanon ein. Trafen seine Geschosse, so schien die alttestamentliche Geschichte zunächst jeglicher himmlischen Autorität entkleidet und zum Object für literatur-historische Untersuchungen heruntergedrückt.

[4]) Simon: Liv. I, Chap. II, pag. 17. La manière, dont l'histoire, qui est contenue dans la Pentateuque, est composée, semble insinuer cette vérité, parce que la plus-part des faits y sont rapportés d'une façon de faire croire, qu'une autre personne, que Moise a mis par ordre ces annales.

der Mittler des alten Bundes, der vom heiligen Geiste getragene Prophet Mose, wäre dann sein Scriba, sondern bezahlte Staatshistoriographen, denen die fides divina ganz und selbst die humana fast ganz fehlte, wären seine Autoren.

Für seine Auffassung sucht nun Simon auch nach einem historischen Beweise. Er ruft die Autorität der Väter an. Freilich lassen ihn die meisten griechischen Patres im Stich, ihre massiv-realistische Stellung zum Kanon bot ihm kein Material. Darum erwähnt er Athanasios und Gregor von Nyssa gar nicht,[1]) den Basileios findet er mit einer schmeichelhaften Bemerkung über dessen subtile Textauffassung und das grammatisch tiefe Graben ab,[2]) und des Chrysostomos gedenkt er mit ziemlicher Geringschätzung.[3]) Eigentlich ist es unter den Griechen nur Origenes, der für Simon günstig scheint, weil dieser Alexandriner in seinem Spiritualismus und Latitudinarismus freie Aeußerungen über den Kanon in der That gethan.[4]) Von den Lateinern will er sich auf Hieronymus und Augustin stützen. Auf Keinen von Beiden hat Simon ein Recht sich zu berufen. Bei Hieronymus erklären sich gelegentliche freie Aeußerungen über den Kanon aus seiner Art, oftmals zu reden: quidquid in buccam venerit, bei Augustin, dem geschlossensten der Väter, geben die von Simon angezogenen Stellen einen wesentlich andern Sinn, wenn sie nach dem Context gewägt werden. Man darf eben bei einem großartigen Systematiker nicht einzelne Sätze aus dem Zusammenhang herausreißen, ohne sie zu verzerren. Simons Versuch, seine Anschauungen aus den Vätern zu erweisen, ist demnach sehr lückenhaft und verunglückt. Sein ganzes Werk, mag es auch mit den übrigen Früchten gallicanischer Theologie aus dem Zeitalter Ludwig XIV. die formale Rundung gemein haben, hat doch sachlich die Theologie als Ganzes mindestens ebenso geschädigt, wie die patrologischen Gaben der Mauriner sie geför-

[1]) Simon erwähnt den Nyssener nur einmal in einem andern Zusammenhang liv. I, Chap. XIV, pag. 85.

[2]) Simon: Liv. III, Chap. X, pag. 406.

[3]) Simon: Liv. III, Chap. X, pag. 405. Il évite, autant qu'il lui est possible, les questions subtiles et embarrassantes et mêmes les allegories.

[4]) Simon: Liv. III, Chap. IX, pag. 392.

dert haben. Die nächste Wirkung der Schrift Simons war aber leider eine außerordentlich große. Der Autor wird zum Chorführer der negativen Geister, die sich nun der Reihe nach an der Majestät der Schrift ihre Sporen verdient haben, und ihr Erbfolgeverhältniß wird dadurch nicht aufgehoben, daß sie sich bald der vornehmen Form der Polemik Simons entäußerten und an die Stelle des strategischen Angriffs den ungeordneten Sturmlauf setzten.

II. In der reformirten Kirche.

Samuel Werenfels.

Wenn wir als Hauptvertreter der Uebergangszeit zum Rationalismus aus der Zahl der reformirten Theologen nicht einen Franzosen, nicht einen Niederländer hervorheben, sondern einen deutschen Schweizer, so geschieht das darum, weil in den Darbietungen des Werenfels uns zum ersten Mal der Einbruch des Rationalismus in dasjenige reformirte Kirchengebiet begegnet, in welchem bisher der Geist der Buxtorfe geherrscht hatte. Als längst das französisch-niederländische Kirchengebiet zur Schrift in der Weise Cappellis stand, war die deutsche Schweiz nach dem Kanon II der Formula Consensus Helvetici treu geblieben. Erst Werenfels hat diese Linie durchbrochen, ja er ist sogar weit über Cappellus hinausgegangen, wiefern er auf der ganzen Linie rationalisirte, während ersterer nur in einer Einzelfrage liberalen Tendenzen gehuldigt hatte.

Samuel Werenfels war an sich eine sehr bedeutende Persönlichkeit, das geht auch aus der Trauerrede hervor, die ihm am Jahrestage seines Todes der Professor der Logik Petrus Ryhinerus gehalten. Das bezeugen auch die eignen Schriften, welche unter dem Titel: „Opuscula theologica, philosophica et philologica“, in drei Bänden, Basel, bei Joh. Jac. Turneisen Fil. 1782, erschienen sind. In den Adern des Werenfels floß auch Buxtorfisches Blut. Sein Großvater Joh. Jacob Werenfels hatte einst mit Buxtorfischer Theologie angefangen. Der Enkel war eine eigenthümlich zusammengesetzte Natur. Seinem

Kopfe nach gehörte er, wie sein Panegyriker sagt,[1]) der liberalen Theologie an, er hatte eine entschiedene Abneigung gegen alle Streittheologie,[2]) und unter Zurückstellung der Dogmatik zog ihn besonders die praktische und ethische Seite der Theologie an.[3]) Er wies der Vernunft eine so bedeutende Stellung an, daß es ihm als unvernünftig erschien, wenn Jemand über diese Frage anders dachte.[4])

Ja er verlangte sogar, daß man sich schließlich über den Einbruch des Rationalismus in die Theologie auch noch freuen solle.[5]) Dieser Standpunkt war bei ihm darum um so gefährlicher, weil er über die perspicuitas der Schrift nicht besonders hoch dachte.[6])

Dabei aber hatte Werenfels auch noch einen ganz andern Zug, eine pietistische Beimischung. Es hatten ja doch bedeutende Ausstrahlungen des Hallischen Pietismus auch nach der deutschen Schweiz stattgefunden. Werenfels hat sich wiederholt außerordentlich freundlich dem Pietismus gegenüber geäußert.[7])

Der Personal-Union zwischen einem rationalistischen Kopfe und einem pietistischen Herzen verdankte es der Mann,

---

[1]) Ryhinerus: Vita Werenfelsii opuscula I, pag. XXXIV: liberior illa theologicam docendi methodus.

[2]) Ryhinerus: l. l. pag. XXIX: Controversiis theologicis jam diu valedixerat Werenfelsius.

[3]) Ryhinerus: l. l. Practicae potissimum theologiae professoris munere sibi defungendum ratus, in Ethicae chistianae praeceptis auditoribus suis explanandis . . . totus versabatur.

[4]) Werenfels: Tom. III, Epigr. LXXXIX, pag. 369:

Non adeo injustum est inimicus si rationi es,
Haec inimica prius coeperat esse tibi.

[5]) Werenfels: III. Epig. Appendix: 410:

Quod tribuant homines sanae nimirum rationi
Raro conqueritur, qui ratione valet.

[6]) Werenfels: III. Epig. LX, pag. 362:

Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque
Jnvenit et pariter, dogmata quisque sua.

Grade dies Distichon ist ja häufig als besonders charakteristisch citirt worden z. B. auch von Julius Müller „Deutsche Zeitschrift", 1851, pag. 213 ff.

[7]) Werenfels: III. Epig. pag. 361:

Res otiosa tibi est Pietismus at excute mentem
Forte etiam pietas res otiosa tibi est.

daß seine persönliche Frömmigkeit viel tiefer war, als wir nach seiner Theologie vermuthen möchten.[1])

Wir haben in Werenfels einen Theologen vor uns, dessen Rationalismus gemildert erscheint durch pietistische Zuflüsse, ja er ist der Prototyp einer ganzen Serie solcher Theologen. Persönlich mögen das ehrwürdige Gestalten sein, dem Reiche Gottes aber hat erfahrungsmäßig grade diejenige Gestalt des Rationalismus die tiefsten Wunden geschlagen, die das Gewand des Pietismus trägt. So war nach Licht und Schatten der Mann, der einen tiefgreifenden Einfluß auf die reformirte Kirche seiner Zeit ausgeübt. Diesen Einfluß dankt er, abgesehen von der viva vox, die auf seine unmittelbaren Schüler wirkte, und von seinen Epigrammen, die frühe schon in weite Kreise drangen, vor allen Dingen der Wirkung nachstehender Hauptschriften:

a. Lectiones Hermeneuticae.[2])

Zwar wird in dieser Schrift kein Glaubensartikel positiv bestritten, aber es wird das einzelne Dogma auf seine certitudo hin geprüft, was gegen dasselbe spricht, umständlich erörtert, am Schluß zwar persönlich vom Autor wohlwollend dem Dogma zugestimmt, aber doch fortgeschrittneren Nachfolgern ein reiches Material zu künftiger Bestreitung dargereicht. Schon die Unterscheidung zwischen einer certitudo objectiva und subjectiva[3]) war ja in ihren Consequenzen höchst bedenklich.

b. Dissertatio pro plebis judicio de dogmatibus fidei.[4])

Werenfels reducirt, hierin schon direct auf den Bahnen des Rationalismus wandelnd, die Zahl derjenigen Glaubenssätze, die mit der Seligkeit zusammenhängen, auf ein Minimum.[5])

c. Dissertatio de triplici teste de verbo Dei testante.[6])

---

[1]) Ryhinerus: I, pag. XXXII erzählt von ihm: Ita nunquam cessavit assiduis precibus et suspiriis ad infinitam Dei clementiam, ad meritum servatoris sui pretiosumque ejus sanguinem confugere. Also persönlich war Christi theures Blut seine Zuflucht geblieben.

[2]) Werenfels: Opuscula II, pag. 291.

[3]) Werenfels: II, pag. 293.

[4]) Werenfels: I, pag. 1.

[5]) Werenfels: I, cap. III, pag. 6: Haec vero dogmata (i. e. ad salutem scitu necessaria) nec numero multa sunt nec in scriptura sancta detectu difficilia.

[6]) Werenfels: Opuscula II, pag. 157.

Hier sagt der Autor: 1) credendum esse propter testimonium ecclesiae; 2) propter testimonium sacrae scripturae; 3) propter testimonium spiritus sancti. Das klingt an sich ganz voll, aber abgesehen davon, daß 1 und 2 einer Umstellung bedürfen, damit die Ordnung evangelisch sei, ist die Darstellung so stark subtractiv, daß eigentlich nicht die Sache selbst, sondern nur noch ihr Name übrig bleibt.

Die Theologie des Werenfels ist so geartet, daß, wenn sie sich Jemand aneignet, ohne den persönlichen Schutz pietistischer Frömmigkeit zu haben, die dem Autor eignete, sie den Leser oder Hörer an die Pforten des Rationalismus führen mußte.

III. In der lutherischen Kirche.

a. Johann Franz Buddeus.

Buddeus ist an sich eine ehrwürdige Erscheinung in der Geschichte der evangelischen Theologie und Kirche. Er war ein tiefgelehrter Mann, ein Meister in der Latinität und wenigstens nach Seiten seiner formalen theologischen Ausrüstung ein würdiger Nachfolger auf dem Lehrstuhl des großen Johannes Gerhard. Buddeus erregt aber unsere persönliche Theilnahme in hohem Grade dadurch, daß er in einer eigenthümlich schweren inneren Lage war. Er wurzelte selbst wesentlich noch in der alten, gläubigen Theologie, sahe aber, wie die Sturmfluth eines andern Zeitgeistes in die Theologie einbrach. Sich diesem Strome entschlossen entgegen zu werfen, dazu gebrach es ihm an Gaben. Er war keine Heldengestalt, er vermochte nicht einmal zu hindern, daß Schaumwellen jener Sturmfluth über seine eigene Theologie dahingingen und sie wesentlich beeinflußten. So blieb ihm die Rolle eines geschlagenen Generals, der um einen ehrenvollen Rückzug kämpft nicht mit dem Feuer der Begeisterung, welches die Aussicht auf Sieg verleiht, aber doch mit jener zähen Gewissenhaftigkeit, die verhindern will, daß der Rückzug nicht in regellose Flucht ausarte. Diese innere Situation prägt der Theologie des Buddeus den eigenthümlichen Charakter auf, daß er zwischen ratio und revelatio hin- und herschwankt und zwar so, daß er zwei Serien von Glaubensartikeln hat, von denen er die eine wesentlich aus natürlichen Quellen, duce ratione und

aus dem dictamen conscientiae herleitet, die andere Serie aber ausschließlich auf Offenbarung zurückführt (ratio plane ignorat), und zwar vollzieht sich ihm die Scheidung so, daß in die erste Serie diejenigen Artikel gehören, die dem späteren Rationalismus als wirkliches inneres Eigenthum verblieben sind, während in die zweite Serie die specifisch-christlichen Artikel von der Sünde und von der Gnade gehören, kraft deren der HErr Jesus in dem System des Buddeus immer noch eine nothwendige, ja beziehungsweis immer noch herrschende Stellung einnimmt.[1]) In diesem Stück weiß sich Buddeus im bestimmten Gegensatz zum modernen Zeitgeist. Freilich war dies tactische Verfahren des Buddeus, mag es immerhin seiner Pietät gegen den alten Glauben ein ehrenvolles Zeugniß ausstellen, sehr gefährlich, denn wenn der Rationalismus später die zweite Serie fallen ließ, oder sie von der Stellung der Pfeiler, die den ganzen Bau tragen, zu der bescheidenen Stellung von bloßen Ornamenten herabgedrückt hatte, so konnte er sich bei der Ableitung derjenigen Artikel, die den traurigen Rest des wirklichen Glaubens des Rationalismus ausmachten, aus dem: duce ratione und dem dictamine conscientiae auf den Vorgang des Buddeus berufen und hat es gethan. Und wenn auch nicht der ganze, sondern nur der halbe Buddeus, ja sogar nur seine schwächere Hälfte in das Horn des Rationalismus zu stoßen schienen, so lag doch darin eine unleugbare beklagenswerthe Schwäche des Systems, daß sein Träger überhaupt eine solche Halbirungsfähigkeit zeigte. Wir wollen nun, nachdem diese kurze Charakteristik uns die Wege zum besseren Verständniß gebahnt haben dürfte, kurz an das Einzelne herantreten und wenigsten die wesentlichsten Punkte hervorheben.

Buddeus hält die Grundbegriffe der natürlichen Religion für die Grundlage aller Religion[2]) und verleiht ihnen auch der Offenbarung gegenüber ein Richteramt.[3]) Für die wahre Offenbarung verlangt er ein Doppeltes[4]):

---

[1]) Joh. Francisci Buddei Institutiones theologiae dogmaticae. Francof. 1741, lib. I, § XVII und § XVIII, pag. 14 und 15.

[2]) Buddeus: Cap. I, § XIX: Theoreticae notiones naturalis religionis sunt bases et fundamenta omnis religionis.

[3]) Buddeus: Cap. I, § XX.

[4]) Buddeus: Cap. I. § XXI: 1) Necesse est, nihil continent, quod

1) sie darf Nichts enthalten, was den Grundgesetzen der natürlichen Religion widerstreitet,

2) sie hat das zu ergänzen, was der natürlichen Religion fehlt.

Es hat also die Offenbarung zwar einen selbstständigen, ergänzenden Beruf, aber sie ist doch auch bei diesem Beruf an die natürliche Theologie gebunden. Chronologisch unterscheidet Buddeus drei Offenbarungsstufen[1]):

1) Die primordia in patriarchis.

2) Die restituta simulque amplificata religio durch Mose.

3) Maximam denique lucem revelata divinitus religio accepit per ipsum mundi servatorem.

Sachlich unterscheidet er drei Stufen einer katabatischen Klimax[2]):

1) ein Centrum, das ist die expiatio;

2) die Articuli fidei und zwar: a. puri (ex sola revelatione), b. mixti (simul ex ratione).

Bezüglich ihrer Autorität unterscheidet er[3]):

1) articuli fundamentales, qui salvo fidei fundamento ignorari aut saltem negari non possunt;

2) secundarii, qui possunt ignorari, non autem negari;

3) non fundamentales, qui ignorari et negari possunt.

Diese Terminologie lehnt sich zum Theil an Darbietungen der Orthodoxie an, bildet aber die Begriffe schon latitudinarisch um, zum Theil bietet sie Neoplasmata. Im Ganzen hat sie die Gefäße dargereicht, in welche später der Rationalismus seinen Inhalt ausgeschüttet hat. Was nun des Buddeus specielle Inspirationslehre betrifft, so scheint seine Theorie streng orthodox zu sein. Wir könnten meinen, einen entschiedenen Vertreter der Verbalinspiration vor uns zu haben, wenn wir lesen, daß er[4]): sive res ipsas, sive verba auf Inspiration zurückführt und den

---

evidentssimis religionis naturalis notionibus repugnet; 2) sed plene etiam et adcurate suppleat, quae in ea desunt.

1) Buddeus: Cap. I, § XXIII, pag. 19, § XXV, p. 24, § XXVII, p. 31.

2) Buddeus: Cap. I, § XXIX, pag. 37.

3) Buddeus: Cap. I, § XXIII, pag. 43.

4) Buddeus: Cap. II, § XX, pag. 89, 90.

heiligen Geist ausdrücklich als den Redenden nennt[1]): spiritus enim sanctus est, qui per scripturam sacram loquitur, aber Buddeus betont auch schon stark[2]) den wesentlichen Antheil, den die divini vates bei der Inspiration gehabt, wiefern sie sibi conscii gewesen, so daß die Irrthumslosigkeit der Schrift doch mehr erwiesen wird aus der Qualification der inspirirten Organe, als aus der des inspirirenden Geistes. Er legt auch schon großen Werth auf die biblische Kritik, man müsse wissen[3]): librum ab eo auctore scriptum esse, a quo scriptus esse dicitur. Er legt hohen Werth darauf, daß man bei jedem Worte wisse[4]):

verbo nec corrupta nec interpolata esse.

Daß man aus der äußeren Bestimmtheit und aus der inneren Gestimmtheit des Schreibers (conditio, status, indoles et adfectus loquentis vet scribentis) die Schrift auslege.[5]) Wir sehen also in Buddeus das Bestreben, noch eine wirkliche Inspiration festzuhalten, aber sich doch zugleich anzufreunden mit den Forderungen des modernen Zeitgeistes, und gerade diese letzteren Präliminarien hat dann der Rationalismus nach Kräften ausgenützt. Das objective Alte, welches Buddeus noch hatte, wurde bald vergessen und an das subjective Neue wurde eifrig angebaut. So war es des lieben Mannes tragisches Loos, daß er das Bekenntniß nicht geschützt, aber dem Modernismus Bahn gebrochen hat.

Nun könnte man sagen, daß ja diese Erweichung der Stellung zur Schrift schon lange vor Buddeus von Calixt begonnen worden sei, aber man vergesse nicht, daß doch unter Buddeus die Frage in ein völlig neues Stadium trat. Den Calixtinischen Erweichungen stand die Kirche als solche geschlossen gegenüber, Calixt wurde als Synkretist von der Kirche bekämpft, seine Theologie wurde als ein fremder Körper angesehen. Anders bei Buddeus. Da gingen diese Erweichungen von dem damaligen Stimmführer selber aus, da drang das Gift nicht von

---

1) Buddeus: Cap. II, § XXXII, pag. 152.

2) Buddeus: Cap. II, § V, pag. 82.

3) Buddeus: Cap. II, § XXVI, pag. 122.

4) Buddeus: Cap. II, § XXVII, pag. 122.

5) Buddeus: Cap. II, § XXVIII, pag. 128.

Außen in die Kirche, sondern es wurde vertreten von einem Manne, der auf dem Katheder des theologus alter a Luthero stand. Es wogte also die Sturmfluth nicht mehr blos um die Mauern des Weinberges herum, sondern diese Mauern selbst waren schon stark unterwühlt, die Fluthen drangen schon in den Weinberg ein.

b. Siegmund Jacob Baumgarten.

Während Buddeus das Bindeglied darstellt zwischen der Orthodoxie der Epigonenzeit und dem Rationalismus, so stellt Siegmund Jacob Baumgarten die Brücke her zwischen dem Hallischen Pietismus und dem Rationalismus. Wenn wir sein System, wie es in der von Johann Salomo Semler 1760, also drei Jahre nach Baumgartens Tode, in Halle bei Johann Justinus Gebauer in drei Quartbänden herausgegebenen Glaubenslehre vorliegt, mit dem des Buddeus vergleichen, so finden wir, daß es allerdings dem Rationalismus schon sehr viel näher steht. Zum Theil liegt das an der Persönlichkeit Baumgartens, dessen ganze Art viel rationalistischer angelegt war, als die Buddeus' zum andern Theil liegt es daran, daß der Pietismus bei seiner relativen Gleichgültigkeit gegen das Dogma und bei seiner verhältnißmäßigen wissenschaftlichen Impotenz dem Rationalismus von vornherein viel mehr verwundbare Stellen entgegenbrachte, als die alternde Orthodoxie. Während Buddeus noch ein innerlich vornehmer Gelehrter alten Schlages ist, der in gedrungener, geschlossener Arbeit giebt, was er eben noch zu geben hat, so ist Baumgarten erfüllt mit der ganzen Selbstgefälligkeit des späteren Pietismus und zeigt auch schon etwas von der breiten Geschwätzigkeit des werdenden Rationalismus. Wir meinen, daß Herzog[1]) dem Baumgarten zu viel Ehre anthut, wenn er von ihm behauptet, er habe nirgends den positiven Gehalt des christlichen Glaubens aufgegeben. Wäre dem so, dann würde es dem Herausgeber Semler wahrlich nicht so leicht geworden sein, zu dem Baumgarten'schen Text Anmerkungen von schon streng rationalistischem Inhalt hinzuzufügen, die sich noch dazu ziemlich ungezwungen anschmiegen.

---

[1]) Herzog in der Realencyklop. II, pag. 160, Artikel Baumgarten.

So preist Semler[1]) den Baumgarten glücklich:

„daß er die sogenannte neuere Weltweisheit in ihrem wahren Grunde einzusehen, ihre eigentliche Unschuld und Unschädlichkeit nicht nur zu erkennen, sondern auch ihre Unentbehrlichkeit zu aller gewissen und richtigen Erkenntniß, folglich auch ihre große Nützlichkeit in der eigentlichen theologischen Wissenschaft" gelehrt hat.

Hat sich Baumgarten wirklich seinem vertrauten Schüler gegenüber so schrankenlos anerkennend über die neuere Philosophie geäußert, so würde das allerdings dazu zwingen, ihn den Rationalisten beizuzählen. Semler sagt an einer andern Stelle[2]):

„Ich habe kein Bedenken, meine Meinung heraus zu sagen, daß durch unrichtige Uebertreibung der Inspiration sowohl, als überhaupt der göttlichen Providenz über die heilige Schrift wirklich ein sehr großer Theil von sehr scheinbaren Widersprüchen sind, recht gestärkt werden."

Nun wahrlich einer Uebertreibung der Inspiration hat sich Baumgarten nicht schuldig gemacht. Definirt er doch selbst den Begriff der Theopneustie so[3]):

„Die Männer Gottes hatten eine innere Empfindung, Gefühl und Bewußtsein der von Gott in ihnen verursachten Auswickelung ihrer Gedanken. Das wird metonymice der heilige Geist genannt."

Also, was die Männer Gottes bieten, das sind nicht Gottesgedanken, sondern ihre Gedanken, sie bleiben auch ihre, so lange es sich um die Entwickelung derselben handelt, erst bei der Auswickelung kommt ihnen eine Einwirkung zu Hilfe, diese Einwirkung ist aber nicht etwa die Arbeit des heiligen Geistes, sondern lediglich ein inneres Empfinden, an dessen Verursachung Gott in irgend einer Weise Theil hat, und dieses gewisse unbestimmte Beeinflußtsein nennen sie nur vermöge einer Metonymie heiligen Geist. Daß in dieser Erläuterung des Begriffes Theopneustie auch nicht die leiseste Verwandtschaft mit der Inspirationslehre der alten Orthodoxie liegt, daß sie vielmehr streng rationalistisch

---

[1]) Semler: Vorrede pag. 6.

[2]) Semler zu Baumgarten III, pag. 111, Anmerk. 35.

[3]) Baumgarten: Band III, pag. 9.

ist, erhellt von selbst. Es kann uns darum auch nicht befremden, daß Baumgarten auf die Eigenart der Verfasser einen über Gebühr hohen Werth legt, daß er die Verbal-Inspiration entschieden zurückweist[1]):

„kein Vorsagen von Außen, daß ihnen durch eine göttliche Erscheinung dictiret und in die Feder gesagt worden,“

und daß er mit großer Bereitwilligkeit Fehler in[2]):

„chronologischen, geographischen und historischen Kleinigkeiten“

anerkennt.

Es bedarf wahrlich nicht der selbstgefälligen Versicherung des Semler[3]):

„man könne den angehenden Gottesgelehrten nicht leicht erbaulichere Handbücher der Theologie geben, als die Schriften des Socinus. Wer bei dieser Sache stutzt, muß Socini Schriften noch nicht gelesen haben und denken, es sey nicht möglich, erbaulich zu reden, oder zu schreiben, ohne ein Lutheraner zu sein,“

um von Baumgarten den Verdacht abzuwehren, als sei er ein Lutheraner. Niemand wird ihn dafür halten, viel eher wird man ihn für einen Socinianer halten. Wenn wirklich Baumgarten noch auf der Grenze zwischen dem alten und dem neuen Zeitgeist steht, wenn er noch nicht mit vollen Segeln in den letzteren übergegangen ist, so steht er sicher mit einem Fuße schon jenseits der Grenze, und der andere ist schon erhoben, um über die Grenze gesetzt zu werden.

c. D. Joh. Christoph Doederlein.

So sehr Baumgarten sich mit dem Rationalismus innerlich befreundet hatte, so sehr seine Dogmatik gelegentlich zum Rationalismus Stellung, und zwar freundliche Stellung, einnimmt, die formale Brücke hat doch nicht er gebaut. Die Aufgabe, die Grenzlinie zwischen dem alten und dem neuen Zeitgeist, zwischen der orthodoxen und der rationalistischen Weltanschauung zu ziehen, hat sich ein anderer Theologe gestellt. Es war dies

[1]) Baumgarten: Bd. III, pag. 35 λς.

[2]) Baumgarten: Bd. III, pag. 37 1 u. 2.

[3]) Semler: Vorrede pag. 23.

D. Joh. Christoph Doederlein. Seine „Institutio theologi christiani" erschien in erster Auflage zu Nürnberg und Altorf bei Monath und Kußler 1779 und in fünfter 1791. Die diesem Werke vorausgeschickte „Praefatio" will die Grenzberichtigung vollziehen. Das zeigt schon ihr Titel. Er lautet vollständig: „Praefatio de theologia christiana nostris temporibus accommodanda." Also die christliche Theologie dem Zeitgeist anzubequemen, das ist die Lebensaufgabe, die Doederlein sich erwählt. Nach seiner Meinung barg seine Zeit für die Theologie beides, eine felicitas und eine calamitas. Zu der ersteren rechnet er unter Anderem die excultae diligentius litterae und die incrementa sapientiae, also die nach seiner Meinung günstigen Verhältnisse der Wissenschaften überhaupt und der Philosophie insbesondere, die andere sieht er im Wesentlichen in der temeritas, welche diesen an sich günstigen Stand mißbraucht ad infringenda religionis capita.[1]) Seine innerste Stellung zur Sache war also sowohl die Freude über den Gebrauch des Rationalismus, als auch die Furcht vor einem Mißbrauch des Rationalismus, also, um einen Vergleich aus der Profangeschichte zu wählen, etwa die Stellung der Gironde, die zwar gern mit der Revolution liebäugelte und spielte, aber nicht wollte, daß die Revolution mit ihr spiele, die zwar kühl bis ins Herz hinan des Königs Thron umstieß, aber dann dem Strome plötzlich Halt gebieten wollte, als es ans eigene Leben ging. Doederlein verwahrt sich zwar dagegen, daß die Zeitverhältnisse gemißbraucht werden als occasio evertendi sacras doctrinas,[2]) aber der denkt sich doch den Normaltheologen nach seinem Sinne als einen Mann[3]):

„qui accommodate ad temporis nostri rationes traditurus est theologiam."

Er sieht dessen Aufgabe darin[4]):

„in veterum locum n o v a substitui,"

wenn auch das accomodare sobrie ac salubriter[5]) geübt werden soll. — Was nun freilich an Substanz des Glaubens dem

[1]) Doederlein: Praefatio pag. V.
[2]) Doederlein: Praef. pag. VII.
[3]) Doederlein: Praef. pag. XII.
[4]) Doederlein: Praef. pag. XIV.
[5]) Doederlein: Ibidem.

Doederlein als sein wirklicher Besitz verblieben ist, das ist wenig, wenn wir es vergleichen mit dem Reichthum der Orthodoxie, aber es ist immer noch viel, wenn wir es vergleichen mit der totalen Verarmung des späteren eigentlichen Rationalismus, vor dessen grenzenlosen Plattheiten Doederlein mitbehütet worden ist dadurch, daß er immer noch die volle Ausrüstung ernster theologischer Gelehrsamkeit mitbrachte, hierin hoch über Baumgarten stehend, hierin nahe an Buddeus heranreichend. Ja es giebt da, wo ihn nicht seine rationalistische Gesinnung beeinflußt, manches schlagende und richtige Urtheil aus Doederleins Feder, durch welches er die Theologie überhaupt bereichert hat. Auf seine Citate kann man sich unbedingt verlassen. Objectiv betrachtet, muß die gläubige Theologie um Doederlein klagen, subjectiv gemessen, gehört er zu den besten Erscheinungen am Ausgang des vorigen Jahrhunderts.

Kapitel II.

Der vulgäre Rationalismus.

Wir haben uns in den vorangehenden Abschnitten des sechsten Buches bemüht, diejenigen Erscheinungen in einigen ihrer Hauptvertreter zu zeichnen, welche in dem Jahrhundert von 1650 bis 1750 eine solche Umbildung in den theologischen Grundanschauungen hervorgerufen haben, welche den eigentlichen Rationalismus überhaupt möglich gemacht hat. Wir erheben für unsere Darstellung nicht den Anspruch der Vollständigkeit, sondern haben uns selbst thunlichste Beschränkung auferlegt. Wir sind weder auf den englischen Deismus, noch auf den französischen Voltairianismus näher eingegangen, wir haben auch der Umwälzung nicht näher gedacht, die die Schriften Rousseau's hervergerufen haben; denn wenn wir auch nicht verkennen, wie groß der Einfluß gewesen ist, den alle diese naturalistischen Strömungen im Allgemeinen ausgeübt, wiefern sie die Atmosphäre des geistigen Lebens ihrer Zeit mit dem Stickstoffgehalt des Naturalismus erfüllt haben, so hat sich doch der deutsche Rationalismus, auch in seinen extremsten Formen, ausdrücklich da-

gegen verwahrt, mit dem ausländischen Naturalismus zusammengeworfen zu werden. Selbst Röhr[1]) spricht diese Verwahrung aus. Er sagt:

„Der Rationalist hält die Idee einer übernatürlichen Offenbarung fest und vindicirt nur der Vernunft den Primat über ihre Aussprüche, der Naturalist dagegen verwirft die Idee der Offenbarung als Wahn und Trug."

Freilich in Wahrheit bestand ein irgendwie tiefer greifender Unterschied zwischen Naturalismus und Rationalismus nicht, wie D. August Hahn später in seinem Canticum Gallicinum überzeugend nachgewiesen hat. Es ist im Effect ja schließlich dasselbe, ob ich alle Fundamente eines Baues in thesi verneine, oder ob ich sie in praxi so untergrabe, daß sie sich schließlich selbst verneinen, den ersteren Weg ging der Naturalismus, den zweiten der Rationalismus. In beiden Fällen aber mußte der Bau zusammenstürzen, und er ist zusammengestürzt. Es war also eine Illusion des Rationalismus, anzunehmen, daß ihn überhaupt noch etwas Wesentliches vom Naturalismus scheide, aber diese Illusion hat der Rationalismus nun einmal gehabt.

Wie wir aber in der Vorgeschichte zum Rationalismus gewisse Partien von der eingehenden Erörterung grundsätzlich ausgeschieden haben, so werden wir auch bei der Darstellung des vulgären Rationalismus selbst verfahren. Wir haben nicht die allgemeine Aufgabe, seine Geschichte zu schreiben, sondern die besondere, seine Stellung zur Schrift zu zeichnen. Deshalb gehen wir auf Mißgestalten, wie den Candidaten Johann Christian Edelmann oder auf Karl Friedrich Bahrdt, gar nicht ein. Wir überlassen diese Männer der verdienten Vergessenheit. Auch mit Eberhard Gottlieb Paulus beschäftigen wir uns nicht eingehend. Wenn auch dieser Heidelberger Theologe die Schrift in beispielloser Weise mißhandelt hat, wenn er auch in seinen abenteuerlichen Versuch, die Wunder der Schrift natürlich zu erklären, eine wunderliche Fülle von Geschmacklosigkeit und Albernheit zu Tage gefördert hat, so ist doch sein Einfluß im Wesentlichen beschränkt geblieben auf die Kreise der un-

[1]) Röhr: Briefe über den Rationalismus, Aachen 1813, pag. 13.

glücklichen jungen Männer, die in die Nähe dieses Bannerträgers des krassen Unglaubens kamen. Wir werden unsere Darstellung vor allen Dingen an die drei Namen: Semler, Gabler und Röhr knüpfen.

§ 1.

Johann Salomo Semler.

D. Semler war weder ein hervorragender Geist, noch ein starker Charakter. Seine Schriften leiden auch, abgesehen von ihrem Standpunkt, an großer Weitschweifigkeit und Langweiligkeit, und der Uebermuth, mit dem er seinen Unglauben in die Welt hinaus ruft, kontrastirt bedenklich mit der Schwäche der Argumente, durch die er seine Einfälle zu stützen sucht. Sein theologisches Wissen ist ebenso umfangreich, wie seine theologische Bildung gering. Hervorstechend war an ihm eigentlich nur eine geistige Gabe, deren innerer Werth ebenso gering, wie ihre ephemere Wirkungsfähigkeit groß ist Er hatte die Gabe, der Zeit ihre Lieblingsgedanken umsichtig abzulauschen und dann im gegebenen Augenblicke das richtige Schlagwort zu finden, welches die Ideen der Zeit zum Ausdruck bringen konnte. Aalartig gewandt, war er ein geschicktes Sprachrohr des Zeitgeistes. Er war der Geführte und schien der Führer. Als Charakter macht er einen in hohem Grade unerquicklichen Eindruck. Die Zueignung, mit der er seine Hauptschrift dem Abt Jerusalem widmet, strotzt von widriger Schmeichelei.[1]) Die cynische Rohheit, mit der er Andern alle Fundamente des Glaubens zu untergraben sich bemühte, während er selbst eines gewissen Residuums von Positivem — seiner sogenannten Privatreligion — nicht zu entrathen vermochte, muß auf jeden ehrlichen Mann einen direct empörenden Eindruck machen. Die Heuchelei, mit der er sich dem Wöllner'schen Edict äußerlich beugte, ohne sich innerlich irgend zu ändern, zeigt ihn in dem Lichte höchster Unlauterkeit.[2]) Dennoch hat dieser Mann einen weitreichenden, verderblichen Einfluß ausgeübt. Er ist es gewesen, der einen planmäßigen

[1]) Semler: Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, Halle 1776, Theil I, Widmung.

[2]) Tholuck bei Herzog, Heft 131 132, Artikel Semler, pag. 112.

Angriff gegen die himmlische Autorität des geschriebenen Wortes Gottes gemacht. Mit scharfem Instinct hatte er herausgefühlt, daß sein dürrer Rationalismus nicht zur Herrschaft gelangen könne, so lange noch irgend etwas von der göttlichen Autorität der Schrift unerschüttert sei. Dieser selbe Instinct sagte ihm auch, daß der Zeitgeist den Mann hoch feiern werde, der die verhängnißvolle Loosung: „Los vom Kanon!“ auszusprechen über sich gewinne. So ließ er denn seine vierbändige:

„Abhandlung von der freien Untersuchung des Kanon“ erscheinen und schuf so für Alles das, was in thesi zur Entwerthung der Schrift dienen konnte, einen Ablagerungsplatz grade so, wie später Röhr in seinem Predigermagazin eine Sammelstätte für alle praktische Entwerthung der Schrift geschaffen.

Sehen wir nun zu, welches die leitenden Gedanken in dieser Semler'schen Hauptschrift sind. —

Am bestimmtesten hat er sich wohl ausgesprochen in folgendem Satze[1]):

„Nach meiner Bestimmung geht die Inspiration allemal zugleich auf die Ausbesserung des Menschen durch die eingegebenen Vorstellungen, und bei bloßen Erzählungen historischer Nachrichten nehme ich eine solche göttliche Eingebung nicht an.“

Es ist dies eine höchst merkwürdige Aeußerung. Wir sehen zunächst, daß Semler es noch nicht wagt, im Princip jede Art von Inspiration unmittelbar zu leugnen, sondern daß er immer noch ein gewisses Etwas anerkennt, das er mit dem Namen: Inspiration belegt. Bei Lichte besehen, schrumpft dieses Etwas allerdings kläglich zusammen.

Semler scheidet nämlich von vornherein die ganze Heilsgeschichte, die er „historische Nachrichten“ zu nennen beliebt, von jeder Beziehung zur Inspiration aus. Die ganze Heilsgeschichte ist ihm also das Product rein menschlicher, göttlich völlig unbeeinflußter Geschichtsschreibung. Ob aber irgend ein Stück der Heilslehre in einer irgendwelchen Beziehung zur Inspiration steht, das hängt davon ab, ob dieses Lehrstück nach Semler die moralische Ausbesserung des Menschen fördern kann,

---

[1]) Semler: Freie Untersuchung des Kanons, Band II, pag. 427.

oder nicht. Alle diejenigen Abschnitte der Heilslehre, welche die eigentlichen Gottesmysterien und die hohen Artikel göttlicher Majestät betreffen, hätte Semler auf Befragen unzweifelhaft für nicht inspirirt erklärt, und er hätte höchstens die Vorstellungen von Gott, Tugend und Unsterblichkeit unter seinen, übrigens sehr nebelhaften, Inspirationsbegriff gestellt.

Wir thun Semler sicherlich nicht Unrecht, wenn wir gradheraus behaupten, er habe nach seinem eigentlichen Standpunkt überhaupt keinerlei Inspiration gebraucht, und wenn er überhaupt von ihr rede, so sei dies nur eine rein formelle Nachgiebigkeit gegen den in der Theologie nun einmal herrschenden Begriff der Inspiration, welchen direct und vollständig zu leugnen Semler nicht wagte, und den er lieber durch geschickte Taschenspielerkünste heimlich zu beseitigen suchte. Es geht Semler dem geschriebenen Worte Gottes gegenüber geradeso, wie es einst dem Pelagius, der ja nebst Socin Semlers Lieblingsschriftsteller ist, mit dem fleischgewordenen Worte Gottes gegangen. Geradeso wie Pelagius dadurch, daß er die Loosung proclamirt: „aus eigener Kraft!" einen Erlöser nicht braucht, so braucht auch Semler dadurch, daß er die Loosung: „aus eigener Vernunft!" proclamirt, ein inspirirtes Wort nicht. Wie aber jener Brite, was er innerlich nicht brauchte, doch als einen für seine Häresie fremden Körper äußerlich einfügte, so wies auch Semler in seinem Irrsystem, in welchem die Vollherrschaft des sogenannten gesunden Menschenverstandes als oberstes Reichsgesetz verkündet war, dennoch einer soit-disant Inspiration eine für seine Vordersätze völlig unmotivirte Stellung an. Es war eben ein Zeichen geistiger Impotenz und sittlicher Schwäche zugleich, daß Semler die letzten Folgerungen aus seinem System zu ziehen sich gescheut. Hätte er sie gezogen, so hätte ihm klar werden müssen, daß seine Prämissen zu einem furchtbaren Nihilismus führen. Wenn wir nun auf das Einzelne der Semler'schen Doctrin von der Schrift übergehen, so begegnet uns zunächst eine grenzenlose Nichtachtung des Alten Testamentes. Hier ist uns besonders bezeichnend seine Aeußerung[1]):

---

[1]) Semler: Freie Untersuchung des Kanon I, pag. 115.

„Nun haben diese Christen nicht nöthig, die weitläufige Kenntniß aller jener Bücher sich zu schaffen, welche nur noch von weitem gleichsam bei einem Nachtlichte von diesen großen Veränderungen des Haushaltes Gottes zum Besten aller Menschen etwas zu erkennen geben."

Also das Alte Testament ist nach Semler ein Nachtlicht. Wir können uns darum nicht wundern, wenn er die Kenntniß desselben als für viele Menschen:

überflüssig

bezeichnet. Diese Verachtung gegen das Alte Testament ist von Semler auf den ganzen vulgären Rationalismus übergegangen. Weil er aber behauptet, die Juden hätten unter den Büchern des alttestamentlichen Kanons einen Gradunterschied gemacht, so führt er sie gelegentlich darin den Christen als Vorbild vor. So sagt er[1]):

„Wenigstens hätten die Christen nicht abergläubischer sein sollen (als die Juden) und ohne allen Unterschied die Theopneustie an alle Bücher gleich gut austheilen wollen."

Ueber die Frage, ob Verbal- oder nur Sachinspiration, äußert er sich scheinbar ganz indifferent. Er sagt[2]):

„Es ist eine sehr unerhebliche Frage von dem Umfange der Inspiration, ob sie sich blos auf die Ideen und Wahl der Sache, oder auch auf die Worte erstreckt habe."

Diese scheinbare Großmuth kann nicht befremden, weil Semler eine eigentliche Inspiration ja gar nicht hatte, und er tröstet sich auch leicht dadurch[3]):

„daß man von allen einzelnen Worten gewiß nicht behaupten kann, daß sie noch jetzt eben dieselbigen Worte sind."

Wir sehen, um die Summa zu ziehen, daß für Semler das Alte Testament garnichts, das Neue aber so gut wie garnichts bedeutete. Das mußte er sich auch von jenem anonymen Lübecker Recensenten seines ersten Bandes sagen lassen[4]):

---

[1]) Semler: II, pag. 357.
[2]) Semler: II, pag. 11.
[3]) Semler: III, 420.
[4]) Semler: III, § 19, pag. 284.

„Herr D. Semler würde mir aus diesem Buche (der Bibel) schon Nichts beweisen können, da er selbst dasselbe über den Haufen wirft, vieles davon herauswirft und von demjenigen, was als göttlich beizubehalten ihm beliebt, viel zu unbestimmt redet und es viel zu matt beweiset."

Ueberhaupt hat dieser Anonymus, der zwar ein Naturalist, aber wenigstens ein consequenter Mann war, Semlern sehr in die Enge getrieben dadurch, daß er dem armen schwankenden Rohr sehr bestimmte Fragen vorlegt, auf die er eine runde Antwort verlangt, so zu Christi Person über seine wahre Gottheit,[1]) so zu Christi Werk über die Bedeutung des Blutes Christi,[2]) und es macht einen kläglichen Eindruck, wie sich diesen bestimmten Fragen gegenüber Semler windet, wie ein Wurm, und wie immer in einem Athem Ja und Nein aus seinem Munde gehen.

Es kann nach dem Vorhergehenden nicht befremden, daß Semler den großen positiven Lebenszeugen des Reiches Gottes durchaus antipathisch, ja feindlich gegenübersteht. Diese Stimmung würde er ja theilen mit allen libertinistischen Theologen, und doch ist auch in diesem Stück Semler eine traurige Specialität. Er urtheilt nämlich über diese großen Theologen mit der Keckheit eines Ignoranten und mit dem Größenwahn eines Generalpächters angeblicher Theologie. Abfällig urtheilt er über den großen Aegidius Hunnius,[3]) in dessen tractatus de majestate jedes Kapitel mehr wahre Theologie enthält, als eine ganze rationalistische Bibliothek, spricht er noch abfälliger über Augustin[4]) und andere. Es war wahrlich ein verdientes Gericht, daß Semler schließlich als ein vergessener Mann, unbeachtet von den Zeitgenossen, vom Schauplatz abtrat, aber es bleibt ein dunkles Blatt, daß sich in dem Vaterlande des Luther, Chemnitz, Gerhard und Hunnius die Theologie lange Zeit von diesem flachen, seichten Manne hat führen lassen hinein in beispiellose Leere.

---

[1]) Semler: III, § 15, pag. 260.
[2]) Semler: III, § 16, pag. 270.
[3]) Semler: II, pag. 77.
[4]) Semler: III, pag. 152.

§ 2.

Johann Philipp Gabler.

Wenn auch nicht, wie Semler, durch Herausgabe eines umfassenden polemischen Werkes, so doch durch rastlos geschäftige journalistische Thätigkeit hat Gabler einen über seine persönliche Bedeutung weit hinausgehenden Einfluß zu Gunsten der Alleinherrschaft des vulgären Rationalismus geübt. Sein

„Journal für theologische Literatur"[1])

fällt insofern ganz auf Gablers Rechnung, als er einerseits wohl jede von anderer Hand gearbeitete Recension einer theologischen Schrift mit einem kurzen Nachwort begleitete, andererseits, wie er selbst sagt[2]):

„nichts ohne genaue Revision"

dem Drucke übergab. Seinen eigenen Standpunkt hat Gabler dahin fixirt,[3]) sein Journal solle:

„ächte theologische Gelehrsamkeit in Ansehen erhalten, ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit Wahrheit und Aufklärung befördern und den Geist freier gelehrter Untersuchung und unparteiischer Wahrheitsforschung wecken."

Daneben will er freilich auch ankämpfen gegen die zunehmende:

„Frivolität und Irreligiosität."

Sein erstes Versprechen hat er insofern gehalten, als er sich von Menschenfurcht allerdings freihält nach Rechts, nach Links freilich ist er der Menschenknechtschaft nicht entgangen. Den Muth, auch die Parteigänger der Linken sachlich in ihre Schranken zu weisen, hat er nicht gefunden. Die echte Freiheit von Menschenfurcht ist ein Charisma, welches nur der Sohn geben kann. Andererseits hat er gegen Frivolität und Irreligiosität nur dann angekämpft, wenn sie sich auch in der Form roh und wüst äußerte, dabei aber vergessen, daß es doch auch eine Frivolität giebt, die im Salonkleide theologischer Formen einhergeht. Daß das Heiligthum sachlich mit Füßen getreten werde, wenns nur in einer

---

[1]) Gabler: Journal, Nürnberg, bei Monath und Kußler 1801.

[2]) Gabler: Ibidem Vorbericht pag. 3.

[3]) Gabler: Vorbericht pag. 15 und 16.

gewissen akademischen Form geschah, dagegen hat Gabler Nichts einzuwenden gehabt; daran hat er selbst sehr erheblich theilgenommen.

Gablers eigner Standpunkt tritt uns am zusammenhängendsten entgegen:

1) In seiner Recension über eine 1800 in Berlin anonym erschienene Schrift: Ausführliche Erklärung der sämmtlichen in den mosaischen Schriften enthaltenen Wundergeschichten;[1])

2) In seiner ausführlichen Recension des 1800 zu Lübeck erschienenen ersten Theils des D. Paulus'schen philologisch-kritischen und historischen Commentars zum Neuen Testament.[2])

In der ersten Recension verwirft schließlich auch Gabler rundweg die Wunder, in der zweiten billigt er zwar nicht unbedingt des D. Paulus Ansicht, daß die evangelischen Berichte

historische Mythen

sind, aber er selber hält sie für:

philosophische Mythen.[3])

Hiermit ist sein Standpunkt scharf genug bezeichnet. Etwas wahrhaft Positives hat er nicht gehabt. Sein Standpunkt ist der des vulgären Rationalismus, dessen emsiger Parteigänger er gewesen ist. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß Gabler immerhin eine feinere Natur gewesen ist, als Semler. Man erkennt das auch aus der Art, wie er ganz anders geartete Menschen zu beurtheilen weiß. Man vergleiche sein Urtheil über Lavater;[4]) aber weniger gefährlich ist er darum für seine Zeit nicht gewesen. Gerade seine verhältnißmäßige Zurückhaltung in der Form machte ihn besonders verführerisch.

---

§ 3.

Johann Friedrich Röhr.[5])

Die Grundsätze des vulgären Rationalismus, wie sie Semler, der Antikanoniker, entwickelt, wie sie Gabler als Normaljournalist

---

[1]) Gabler: Journal 1801, pag. 180 ff.

[2]) Gabler: Journal 1801, pag. 363.

[3]) Gabler: I, pag. 399.

[4]) Gabler: I, pag. 114.

[5]) G. Frank bei Herzog, Band XIII, Artikel Röhr, pag. 19 ff.

dargestellt, wie sie der Heidelberger Paulus als Normalexeget angewendet, wie sie Wegscheider als Normaldogmatiker in ein System gebracht, zu buchen, das unternahm Johann Friedrich Röhr. Er schrieb 1813, als er noch Landpastor zu Ostrau bei Zeitz war, seine „Briefe über den Rationalismus".[1]) Durch diese Schrift hat er sich das unzweifelhafte Verdienst erworben, den vulgären Rationalismus in seiner ganzen Nacktheit zu zeichnen, so wie in seinem totalen und grundsätzlichen Abfall von allen Fundamenten des Christenthums. Man wußte nun genau, was vulgärer Rationalismus sei. Darum haben sich auch später die ersten Offensivstöße gegen den Rationalismus folgerichtig zunächst gegen diese Briefe Röhr's gerichtet.

Sieben Jahre nach dem Erscheinen der Briefe, 1820, wurde ihr Verfasser als Oberpfarrer, Oberhofprediger und General-Superintendent nach Weimar berufen, wo er noch 28 Jahre lebte. Er maßte sich dort beinahe die Stellung eines unfehlbaren rationalistischen Papstes an und hielt mit eiserner Faust jede Regung neuen Glaubenlebens nieder. Er machte 1832 den Versuch, ein Symbolum des Rationalismus, wohl das wunderlichste, welches je entworfen worden, zu schaffen und so den Rationalismus zum officiellen Kirchenglauben zu machen, forderte aber dadurch Angriffe heraus, unter deren zermalmenden Schlägen er als vergessener Mann gestorben ist.

Inhaltlich sind die Briefe jeglicher Theologie baar. Röhr hatte nur in Bezug auf die Zeitgeschichte ein ziemlich ausreichendes Wissen, an theologischer Gelehrsamkeit fehlte es ihm ganz. Im Tone seichter Popularität, aber doch mit einem erheblichen Geschick in der äußern Darstellung und zu eindrucksvoller Gruppirung der an sich durchaus oberflächlichen und dürftigen Gedanken, sind die Briefe geschrieben. Der Verfasser hat ihnen seinen ganzen rationalistischen Fanatismus eingehaucht. Darum machten sie auf die meisten Leser jener Zeit einen bestrickenden Eindruck. Röhr geht davon aus, daß es nur zwei consequente Systeme gebe, Rationalismus und Supranaturalismus, inconse-

[1]) Röhr: Briefe über den Rationalismus, Aachen bei Joseph Frisch, 1813.

quent seien sowohl Tschirners offenbarungsgläubigem Rationalismus, als auch Schuderoffs Eklekticismus.[1])

Röhr selbst will nun ein consequenter Rationalist sein, er leugnet bestimmt alle Geheimnisse des Glaubens und baut eine reine Vernunftreligion auf, die er Christenthum zu nennen beliebt, obwohl in ihr keine Spur von specifisch Christlichem enthalten ist.

Für uns steht nun im Vordergrunde die Frage, was war diesem Manne die heilige Schrift?

Sie war ihm[2]): „Ein menschliches Buch, in welchem Edle und Weise der Vorzeit ganz auf die gewöhnliche Weise die Resultate ihres Denkens und Forschens über Religionswahrheiten niedergelegt haben." Man kann diesen Satz nicht lesen ohne tiefe Trauer darüber, daß unfern der Wartburg, da Luther seine Bibelübersetzung begonnen, ein ungläubiger Ignorant solch keckes Todesurtheil zu fällen wagt. Röhr urtheilt so durchaus naturalistisch über die Schrift, daß er ihr jeden himmlischen Charakter unbedingt abspricht. Die Schrift unterscheidet sich an sich in Nichts von einem menschlichen Buche, sie ist ganz auf gewöhnliche Weise entstanden. Was die Apostel lehren, ist also keineswegs Gottes Wort, sondern es sind die Resultate ihres Denkens.

Diesem kecken Unglauben dem Worte Gottes gegenüber entspricht genau der Unglaube gegenüber der Lehre von Christo. Was ist nach Röhr dem Rationalisten der HErr Jesus?[3])

„Er verehrt in ihm nur einen im gewöhnlichen Verstande von Gott gesandten Lehrer der Wahrheit, in dessen Leben und Schicksalen sich die Vorsehung vorzüglich verherrlichte."

Er eliminirt einfach mit geradezu grenzenlosem Leichtsinn die majestätischen Schriftworte von der Herrlichkeit Christi dadurch, daß er sie von den Aposteln geredet sein läßt nicht in der philosophischen Schulsprache, nach welcher man einen präcisen Begriff in ihnen suchen müßte, sondern in[4])

„der Sprache des gemeinen Lebens,"

---

[1]) Röhr: I. Brief pag. 3.

[2]) Röhr: II. Brief pag. 15.

[3]) Röhr: Ibidem pag. 16.

[4]) Röhr: XIV. Brief pag. 293.

und als ob es ihm leid thäte, daß er Jesum einen göttlichen Gesandten genannt, beeilt er sich auch diese Bezeichnung als einen nur[1]):

„tropischen Ausdruck"

gelten zu lassen. Die Aussprüche aber, die der HErr selber über seine Herrlichkeit gethan, beseitigt Röhr einfach durch die Behauptung, daß der HErr, bei dem[2]):

„tiefe hingebende Religiosität der Haupt- und Grundzug seines ganzen innern Wesens war,"

und der sich in kindlichem Vertrauen als zu Gott in einem besonders engem Verhältniß stehend dachte, sich in einem völlig übertragnem Sinne

„Sohn Gottes"

genannt habe. Das sei keine Täuschung, kein Aberglaube und Selbstbetrug, sondern das sei[3]):

„Enthusiasmus".

Am aller unverhülltesten äußert sich Röhr zur Christologie in dem XVI. Briefe[4]):

„Allerdings leugnet der Rationalist bei der Geburt, der Bildung, den Thaten und Schicksalen Jesu eine unmittelbare Dazwischenkunft Gottes . . . . allerdings nimmt er ihn mit seiner ganzen geistigen Individualität nur für eine menschliche Erscheinung ausgezeichneter Art;"

und bald darauf sagt er[5]):

„Jesus sei in genere eine gewöhnliche Menschenerscheinung, in specie aber ein vorzüglicher Schützling Gottes gewesen."

Wahrlich kecker und maßloser hat wohl kaum je der Unglaube dem HErrn Jesu Stück um Stück seine Herrlichkeit abzusprechen gewagt, wie dieser Röhr. Bei einer solchen Bibliologie und Christologie mußte dem Röhr jede Spur von Verständniß

---

[1]) Röhr: XIV. Brief pag. 294

[2]) Röhr: Ibidem pag. 301.

[3]) Röhr: Ibidem pag. 303.

[4]) Röhr: XVI. Brief pag. 372.

[5]) Röhr: Ibidem pag. 374.

gegenüber den Heilsthatsachen fehlen. Diese liegen völlig außerhalb der rationalistischen Theologie, denn der Rationalist[1]):

„folgt bei Gründung seines Glaubenssystemes seiner eignen Einsicht und denjenigen Wahrheiten, die in Bezug auf das Verhältniß des Menschen zu Gott der Scharfsinn vernünftiger Geschöpfe bereits aufgefunden hat."

Das ist in einigen Grundzügen das System Röhrs, aus welchem er selbst die Christologie ausscheidet und nur der Theologie und Anthropologie einen Platz gönnt;[2]) das ist die Religion, die nach Röhr der HErr Jesus, als die[3]):

„reine Vernunftreligion"

selbst gestiftet haben soll, und die als[4]):

„Universalreligion keine positive Religion sein kann."

Kapitel III.

Der in der Form gemäßigtere Rationalismus.

§ 1.

Karl Gottlieb Bretschneider.

Ob man diesen Mann den eigentlichen Rationalisten beizählen solle, erscheint manchen Theologen zweifelhaft, und wenn sie es auch nicht wagen, ihn zu den Supranaturalisten zu rechnen, so hat man doch für ihn und Leute gleicher Geistesrichtung eine besondere Spielart in der Classificirung erfunden und rechnet ihn zu den rationalistischen Supranaturalisten. Wir vermögen uns diesem Urtheil nicht anzuschließen, verweisen übrigens darauf, daß Bretschneider selbst keinen Werth darauf gelegt hat, wie man ihn classificire.[5]) Uns ist Bretschneider entschiedener Rationalist. Er hat gegen keinen der Hauptgedanken des Ra-

[1]) Röhr: II. Brief pag. 17.

[2]) Röhr: XVII. Brief pag. 405 resp. 404.

[3]) Röhr: Ibidem pag. 407.

[4]) Röhr: Ibidem pag. 409.

[5]) Bretschneider: Vorrede zur zweiten Auflage der Dogmatik pag. X: Ob man mich übrigens nach meiner Theorie der Offenbarung für einen Supranaturalisten, oder für einen Rationalisten, oder rationalistischen Supranaturalisten erklären werde, ist mir gleichgültig.

tionalismus protestirt, er hat jeden einzelnen in sein System hineingearbeitet. Er unterscheidet sich von dem eigentlichen Rationalismus in nichts. Dennoch darf nicht geleugnet werden, daß der Eindruck, den Bretschneiders Schriften machen, für den ersten Augenblick ein ganz anderer ist, wie der, den man aus den Schriften eines Semler, Röhr, Gabler empfängt. Diese Verschiedenheit des Eindrucks ruht aber nicht auf einer wirklichen Verschiedenheit des Standpunktes, sondern allein auf der verschiedenen Art und Form, in der der Standpunkt sich geltend macht, weil Bretschneiders persönliche und theologische Ausrüstung und sein Charakter ganz andere waren, wie bei jenen Dreien. Letztere sind die Demagogen des Rationalismus, Bretschneider dagegen ist der Mann, der zwar alle Folgerungen seines echt liberalistischen Systemes zieht, aber in besonnener, würdiger Sprache. Formal theologisch ist er seinen Vorgängern unendlich überlegen. Semler hatte zwar ein weitschichtiges, chaotisches Einzelwissen, aber keine geschlossene theologische Bildung. Was dem Hieronymus wohl gelegentlich begegnete, daß er auch einmal sagte: quidquid in buccam venerit, das war bei Semler Regel. Jeden unausgereiften Einfall des Augenblicks plaudert er einfach aus. Gabler und Röhr sind hochmüthige Ignoranten, deren Schriften man auf ihren Werth lediglich dann richtig einschätzt, wenn man sie nach der Elle mißt. Ganz anders Bretschneider. Er ist ein innerlich vornehmer Gelehrter, von reichem, festem, solidem theologischen Wissen. Darum hat er auf den Gebieten, für welche sein Standpunkt keinen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat, Werke von bleibendem Werth schaffen dürfen. Wir erinnern an sein Lexicon manuale graeco-Latinum in libros Novi testamenti, von 1824—1840 fünfmal aufgelegt, und an sein Corpus Reformatorum. Das Alles sind Züge, die für den Mann als solchen sympathisch stimmen können, aber die eigene Theologie Bretschneiders ist durch und durch rationalistisch, und auf diese haben wir nun einzugehen.

Wir können über den Plan, welcher Bretschneidern bei der Abfassung seiner Dogmatik vorschwebte, nicht zweifelhaft sein, denn er selbst spricht sich darüber völlig klar aus. Er sagt[1]):

[1]) Bretschneider: Handbuch der Dogmatik, Theil I, pag. III.

„Mein Plan bei dieser Schrift war, die öffentliche Lehre der Kirche richtig darzustellen, sie mit den Aussprüchen der heiligen Schrift zu vergleichen und die Lehre der Kirche sowohl, als die der Schrift nach den Grundsätzen der Vernunft zu prüfen."

Eine wunderliche Klimax will also Brettschneider ersteigen. Zuerst vergleicht er die Lehre der Kirche nach der Schrift, und dann prüft er die Lehre der Schrift nach der Vernunft. Der ganze Gedanke ruht auf der Voraussetzung, daß Kirchenlehre und Schriftlehre sich nicht ohne Weiteres decken. Er unterscheidet bestimmt zwischen kirchlicher Orthodoxie und theologischer. Unter der erstern versteht er die in den öffentlich anerkannten Symbolen der lutherischen Kirche bezeugte Lehre, unter der letzteren die in den Privatschriften der großen lutherischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts bezeugte Theologie.[1]) Als Hauptvertreter der theologischen Orthodoxie führt er an: Chemnitz, Calov, Quenstedt, Hollaz und Buddeus. Daß von dem letzteren, der schon ein Vertreter des erweichten lutherischen Lehrbegriffs ist, abgesehen, jener Repräsentanten Lehre sich mit dem symbolischen Lehrgehalt deckt, bestreitet im Allgemeinen auch Bretschneider nicht, sucht aber in einzelnen Punkten eine Differenz nachzuweisen; so behauptet er beispielsweis, daß die ganze orthodoxe Lehre von der unio mystica[2]) den symbolischen Büchern völlig fremd sei. Diese Behauptung erscheint in seinem Munde nicht eben befremdlich, da dem gesammten Rationalismus, also auch Bretschneidern, der Sinn für gesunde lehrgeschichtliche Entwickelung und Entfaltung von der Knospe zur Blüthe fehlte. Es kommt ihm hierbei auf die Zahl der vermeintlichen Fälle, in denen er eine Differenz zwischen kirchlicher und theologischer Orthodoxie zu constatiren glaubt, gar nicht an. Er nimmt einfach pars pro toto und argumentirt kühn darauf los[3]):

„Es war der Kirchenlehre sehr nachtheilig, daß man sie mit den Lehrsätzen und Lehrweisen ihrer älteren Theologen ver-

[1]) Bretschneider: l. l. pag. V.

[2]) Bretschneider: Dogmatik II, pag. 619.

[3]) Bretschneider: Vorrede pag. 5.

wechselte, denn dadurch wurde ihr Vieles aufgedrungen, wovon die Bekenntnißschriften nichts wissen."

Wie aber kam Bretschneider dazu, bei seinem innern Standpunkt als Patron der symbolischen Kirchenlehre aufzutreten? Das Bedürfniß, die evangelische Wahrheit in fester symbolischer Umschriebenheit gesichert zu wissen, war es wahrlich nicht, sondern zum Theil war es eine Nachwirkung der bösen Semlerschen Theorie von der Privatreligion, zum andern Theile war es der aus einer gewissen formalen Pietät gegen die bestehende Kirche entstammte Wunsch, die symbolische Kirchenlehre innerhalb gewisser Schranken öffentlich geschützt zu wissen, damit in der Theologie der Rationalismus um so ungehinderter seine Orgien feiern könne, denn daß auch Brettschneider die Theologie als solche dem Rationalismus völlig auszuliefern gedachte, das kann auch nicht einen Augenblick zweifelhaft sein. Während er die Kirchenlehre mit der Schrift nur vergleicht, so prüft er die Schriftlehre nach den Grundsätzen der Vernunft, und die Consequenz dieses Verfahrens ist, daß also die

Vernunft

zur obersten Richterin in allen Glaubenssachen ausgerufen wird. Freilich macht das in praxi Bretschneider nicht so, wie die demagogischen Rationalisten, er escamotirt nicht mit Gewaltstreichen gegen den Text die Mysterien hinweg, sondern er unterwühlt sie durch unzählige „Wenn und Aber", durch ungezählte Fragezeichen, und der Leser hat den Eindruck, daß das Mysterium, welches am Schluß jedes Paragraphen Bretschneider bis zu einem gewissen Grade immer noch festhalten will, in den Händen des Autors sich zu einem in der Luft schwebenden Phantom verflüchtigt hat. Die Anwendung des Subtractions- und Divisions-Verfahrens in der Theologie ist eben die Methode des Rationalismus, auch wenn er von vorsichtiger Hand gepflegt wird. Es sind das die unausbleiblichen Folgen des verhängnißvollen Schrittes, wenn man in der Theologie die Vernunft auf den Thron setzt und die Magd zur Königin macht. Wir dürfen es nicht verschweigen, daß, wenn auch die Form, in welcher der Bretschneidersche Rationalismus sich giebt, viel gemäßigter ist, als die demagogischen Auswüchse der Semler'schen Serie, daß

doch gerade der erstere im Effect dem Reiche Gottes und der Theologie viel tiefere Wunden geschlagen, als die letzteren. Die Schaumwellen und Seifenblasen Semler's sind fast durchweg und, nur ausgenommen seine Attentate gegen den Kanon, zugleich mit dem vulgären Rationalismus abgethan worden, die vorsichtigen Bretschneider'schen Gedanken aber herrschen als Phthisis sicca noch jetzt im Wesentlichen in der gesammten liberalen Theologie.

---

§ 2.

D. Christoph Friedrich von Ammon.[1]

Der sächsische Oberhofprediger Ammon hat einen außerordentlich weitgreifenden Einfluß geübt, nicht nur durch das Gewicht seiner Stellung als erster Geistlicher des Königreichs Sachsen, sondern vor Allem als Verfasser der sehr weit verbreiteten: „Summa theologiae christianae." Ammon ist innerlich immer entschiedener Rationalist gewesen, wenn er auch die Wahl seines äußeren Standortes mit solcher Schmiegsamkeit den Verhältnissen anzupassen wußte, daß er ebensowohl 1817 als Vertheidiger der Thesen des Claus Harms aufgetreten ist, wie er dem Symbolzwange bestimmt das Wort geredet hat. Daß er das Erstere gethan, hat ihm von Schleiermacher freilich die wohlverdiente Kritik zugezogen:

„So lavirt das Schifflein, so gleitet der Aal,"

und so hart diese Kritik ist, sie ist doch vollberechtigt, denn anstößig und das sittliche Gefühl verletzend ist v. Ammons Schwanken ja eben darum, weil sein zeitweises Eintreten für das Positive gar nicht das Resultat etwa einer eignen, innerlich gesunden und beständigen Entwickelung zum Positiven hin ist, sondern es sind einfach geschickte Salonbewegungen des Oberhofpredigers v. Ammon, während der Theologe in ihm sich nie gehäutet hat, sondern immer Rationalist geblieben ist.

Wie ihm die christliche Religion[2]):

„caeterum divina et maxime rationalis"

---

[1]) A. Tholuck: Artikel Ammon in Herzog I, pag. 341 ff.

[2]) v. Ammon: Summa, § 5, Anmerk. 6, pag. 11.

ist, so kann von den Kundigen keine geoffenbarte Theologie anerkannt werden[1]):

„nisi ad ipsam mentis humanae naturam ceu ad lapidem Lydium exigatur."

Uebrigens enthalte die heilige Schrift Lücken[2]):

„Haud pauca ad religionem spectantia in sacris libris omitti vel brevissime delineari;"

darum sei es tief zu beklagen, daß das Studium der natürlichen Theologie so vernachlässigt, ja verachtet werde[3]):

„negligi immo contemni atque despici."

In diese vermeintlichen Lücken der Schrift seien die Sätze der natürlichen Theologie einzutragen, nicht die[4]):

„somnia dogmatica."

Wir dürfen von vornherein vermuthen, daß auf diesem Ammonischen Unterbau nur eine überaus schwache Inspirationslehre wird ruhen können. Dem ist in der That so. Nach Ammon haben die Schriften der Propheten und Apostel den Glauben und die öffentliche Lehre in der Kirche allmälig (sensim) zu regeln angefangen, weil ihre Verfasser sich in etwas von der Gottheit beeinflußt wußten. Seine Erklärung hierüber ist ein förmliches Kunststück. Er sagt[5]):

„quia utriusque collectionis (beider Testamente) argumentum ab auctoribus ipsis ad numinis consensum et voluntatem referri iisque re vera a Deo suppeditatum esse invictis argumentis statuitur."

Also die Apostel und Propheten sind nicht die scribae, sondern sie sind die auctores der Schrift. Die Schrift stammt aus ihrem sensus, und sie waren sich nur eines consensus numinis bewußt, aber auch dieser consensus bezog sich nicht etwa auf das Einzelne, sondern lediglich auf das argumentum, auf den Grundgedanken der Schrift. Nun ist es Ammons Art, daß

---

[1]) v. Ammon: Summa, § 7, pag. 15.

[2]) v. Ammon: Ibidem.

[3]) v. Ammon: Ibidem.

[4]) v. Ammon: § 5, pag. 10.

[5]) v. Ammon: § 8, pag. 17: Daß durch den Hintersatz wenig geholfen wird, leuchtet ein.

er, wenn er einen Hauptartikel des Glaubens möglichst seines Inhaltes beraubt hat, es dann liebt, den geringen Rest in möglichst verschiedenem Lichte schillern zu lassen, damit dieser Rest größer erscheine, als er in der That ist. So unterscheidet er denn in seinem unbestimmten Etwas von Offenbarung[1]):

1) eine revelatio naturalis (Psalm 19, 1. Röm. 1, 19);
2) eine revelatio spiritualis (Jesaja 42, 1. Sapient. 9, 17. Matth. 10, 20. I. Korinth. 2, 20);
3) conversationes und zwar:
   a. cum Deo (Gen. 3, 8. Exod. 3, 2),
   b. cum angelis (Actor. 7, 53);
4) somnia (Gen. 28, 12. Matth. 1, 20);
5) Urim und Thummim (Exodus 28, 30. Numeri 27, 21);
6) Exstases (Jes. 6, 1. Jer. 13, 4. Act. 10, 9. II. Korinth. 12, 2—4);
7) voces coelestes (Matth. 3, 17. Actor. 9, 4);
8) ad instinctum singularem (I. Sam. 10, 10. Joh. 11, 31. Actor. 2, 4. II. Timoth. 3, 16. II. Petri 1, 21),

von letzterem sagt er:

„quem postea inspirationis h. e. adflatus divini vel ἐνθουσιασμοῦ nomine celebrarunt.“

Charakteristisch ist für Ammon, daß er inspiratio ohne Weiteres durch adflatus erläutert. Das ist so ziemlich das Gegentheil. In dem Wort inspiratio ist das in nicht nur ein in mit dem Accusativ, sondern auch ein in mit dem Ablativ, der heilige Geist haucht nicht nur hinein in das Herz der Inspirirten, sondern er haucht dann auch im Herzen, während der adflatus nach Ammon nichts weiter wäre, als ein von Außen an das Herz des Apostels andringender Hauch. Wie niedrig er selbst seinen adflatus schätzt, zeigt Ammon ja dadurch, daß er ihn mit dem wesentlich heidnischen Begriff des ἐνθουσιασμός identificirt. — Wenn sich nun von Ammon klar wird, daß sein Inspirationsbegriff mit dem kirchlichen sehr wenig gemein hat, so tröstet er sich leicht mit der Erwägung[2]):

---

[1]) v. Ammon: § 9, pag. 18.
[2]) v. Ammon: § 10, pag. 20.

„In libris nostris symbolicis de variis hisce revelationis modis plane nihil constitutum est,“

und daß diese Lehre in extenso nur von den Theologen ergänzt worden sei:

„supplevit tamen mox, quod deesse videbatur, sedulitas doctorum.“

Er faßt dann, damit man ihn ja nicht in dem Verdacht habe, doch etwas Tieferes gewollt zu haben, als es die Worte auszusagen scheinen, seine eigene Lehre von der Inspiration noch einmal in die wunderliche Summa[1]):

„Auctores sacros instinctum divinum, quo sibi correpti esse videbantur ad oracula quidem, sed nunquam ad sermonem pedestrem, multo minus ad scripta retulisse.“

Also er schließt auch von dem unbestimmten instinctus divinus, dem er durch das videbantur übrigens nur eine subjective, nicht objective Wahrheit zuerkennt, die zusammenhängende, Schritt vor Schritt fortschreitende Rede der Apostel und noch viel unbedingter das, was sie geschrieben haben, aus, und läßt ihn nur gelten für gewisse Urelemente ihrer Verkündigung, die er charakteristisch genug mit dem heidnischen Worte oracula bezeichnete. Und damit ja nicht Jemand in diese oracula zu viel hinein lege, fügt er ängstlich hinzu, daß allermeist die Apostel auf eigene Verantwortung hin geredet hätten:

„saepissime suo arbitrio fuisse relictos.“

Kapitel IV.

Die schüchterne Reaction des Supranaturalismus zu Gunsten der Schriftautorität.

Reinhard.

Der Supranaturalismus, der parallel lief mit dem Rationalismus, trägt nicht den Charakter frischer Offensive, sondern viel mehr den schüchterner Defensive. Darum ist er für die innere Geschichte der evangelischen Kirche viel mehr Episode, als constitutiver Factor. Er hat zur Ueberwindung des Ra-

[1]) v. Ammon: § 12, pag. 24.

tionalismus verhältnißmäßig nur wenig beigetragen. Es sind unter den Lebenszeugen und Frühlingsboten, die eine neue Zeit für die evangelische Kirche inaugurirten, nur sehr wenige, die durch den alten Supranaturalismus hindurch gegangen waren. Nur etwa von D. August Hahn kann man sagen, daß er vom historischen Supranaturalisten bis zum vollen Bekenner des ganzen Evangeliums in confessionell lutherischer Ausprägung herangereift ist. Der herrliche Mann, der in jeder schlesischen Gemeinde und in jedem schlesischen Pfarrhause völlig unvergessen und völlig unvergeßlich ist, der Mann, welcher uns, die er ordinirt hat, beinahe in dem Lichte eines homo, in quo Adam non peccasse videtur, erschien, der Mann, der, wie wenige uns bekannte Menschen, eine unaussprechliche Liebesatmosphäre um sich, verbreitete, hatte etwas Epikolpisches an sich, ihm ward es geschenkt, ähnlich wie der Sohn des Zebedäus und der Salome, in sprungloser Entwickelung vom historischen Supranaturalisten an Jesu Herzen zum vollen Bekenner heranzureifen und zu einem vornehmen Lebenszeugen der neuen Zeit zu werden. Wie er letzteres geworden, wie er gleich jenem ἀλέκτωρ im Hofe des Kajphas das canticum Gallicinum angestimmt, wird an einer anderen Stelle eingehend gewürdigt werden. Hier genüge es, hervorzuheben, daß von den Söhnen des Supranaturalismus eigentlich nur D. Hahn von der schüchternen Defensive zu fröhlicher Offensive gegen den Rationalismus vorgegangen ist. Die übrigen Supranaturalisten glichen nicht den Helden des Freiheitskrieges, die wieder Sieg an die bei Jena gestreckten Waffen hefteten, sondern vielmehr den braven Männern, die die Flüchtigen auf dem Schlachtfelde sammelten, um für einen ehrenvollen Rückzug zu kämpfen. Woher kommt es, daß Männer von so hoher ethischer Dignität, wie wir sie zum Beispiel an Reinhard sehen, über die schüchterne Offensive nicht hinaus gekommen sind? Das kommt daher, daß sie selber tief angekränkelt waren von einer doppelten Zeitkrankheit. Auch die Supranaturalisten wendeten sich lediglich an die intellectuelle Seite des Menschen, und auch sie sahen das Wesen des Christenthums allein in christlicher Erkenntniß, daher sahen sie die Aufgabe der Theologie einseitig darin, den Kopf zu erleuchten, oder, wie sie sich bald

gewöhnten zu sagen: aufzuklären. Sie vergaßen ganz, daß das eigentliche Centrum des innern Lebens nicht im Kopfe sondern im Herzen ruht. Sie ließen die pectorelle Seite des innern Menschen völlig ungepflegt, und darum konnte der Glaube in ihrer Hand nicht werden zum sieghaften Träger des neuen Lebens, sondern er mußte sinken zur bloßen fides historica an einen göttlich beglaubigten Wahrheitsgehalt. In diesem Stück, also in der Stellung zum Despotismus des Intellectes, bestand zwischen den Supranaturalisten und Rationalisten wohl ein namhafter Gradunterschied, aber kein Artunterschied. Die Rationalisten waren in diesem Stück kränker, aber die Supranaturalisten waren eben auch krank, und die ersten Spuren der Hippokratica facies prägte sich auch auf dem Angesichte des Supranaturalismus aus.

Auf diesen Grundfehler im Supranaturalismus Reinhard's hat auch D. Erdmann[1]) hingewiesen. Hierzu aber trat noch ein anderer tiefer Schaden, der es dem Supranaturalismus unmöglich machte, siegreich gegen den Rationalismus anzukämpfen. Handelte es sich in erster Linie um das Verhältniß zwischen Offenbarung und Vernunft, und stellte der entschiedene Rationalismus die Vernunft über die Offenbarung, und forderte er, daß die Vernunft die Richterin der Offenbarung sei, so konnte der Supranaturalismus nur dann siegen, wenn er die Offenbarung entschieden über die Vernunft stellte, und die Offenbarung zur ausschließlichen, schlechthin entscheidenden Instanz in allen Glaubenssachen machte. Das hat er nicht gethan, sondern er hat rathlos hin- und hergeschwankt zwischen Offenbarung und Vernunft. Beide erschienen ihm als nebenhergehende Glieder. Wie etwa in der römischen Kirche Schrift und Tradition, so waren beim Supranaturalismus Schrift und Vernunft die beiden Erkenntnißquellen. Wie es aber Rom begegnet, daß es zwar in thesi Schrift und Tradition coordinirt, in praxi aber, besonders in acuten Fällen, die Schrift der Tradition subordinirt, so begegnete es auch dem Supranaturalismus, daß er schließlich die Offenbarung der Vernunft dennoch unterordnete. — Diesen

---

[1]) D. Erdmann bei Herzog XII, pag. 608 Artik. Reinhard.

Vorwurf können wir Reinhard nicht ersparen. Zwar lauten die kurzen, in elegantem Latein geschriebenen Paragraphen, die er seiner Dogmatik[1]) zu Grunde legt, an sich recht positiv, ja im § 20[2]) scheint er sich sogar zur Verbalinspiration bekennen zu wollen, aber die in deutscher Sprache gegebenen Erläuterungen dieser Paragraphen zeigen doch ein recht principloses und schwächliches Unterhandeln mit dem Vernunftprincip des Rationalismus. So sagt er[3]):

„Die auctoritas normativa et judicialis der Schrift ist zu behaupten gegen die sogenannten Rationalisten, welche die Vernunft als ein hinreichendes Principium der Erkenntniß betrachten und die Offenbarung für ganz überflüssig erklären, oder sie doch der Vernunft gänzlich unterordnen."

Wie zaghaft ist hier die Defensive. Reinhard erkennt hier implicite ausdrücklich auch die Vernunft als ein Principium der Erkenntniß an, nur sei sie kein hinreichendes, und sein Tadel gegen den Rationalismus richtet sich nur dagegen, daß jener die Offenbarung für gänzlich überflüssig erklärte und sie der Vernunft gänzlich unterordne. Dem entsprechend legt er dann auch im § 28 der Vernunft sehr große positive Rechte bei. Er sagt[4]):

„Humana ratio, etsi examinare librorum sacrorum argumentum et legitimae interpretationi praeesse debet, tamen in iis rebus, quae sunt a repugnantia liberae et in libris sacris manifeste traditae auctoritati divinae tenetur obtemperare."

Daß Jemand, den man zum Examinator macht, zum Obtemperare keine besondere Neigung haben wird, und daß die Vernunft, der man die ganze Exegese ausliefert, nicht besonders geneigt sein wird, den Geheimnissen der Schrift zu lauschen, das leuchtet ein. Da überdies Reinhard es unterläßt, sich darüber zu erklären, welche Artikel a repugnantia liberae und manifeste traditae sind, so verläuft sich schließlich seine Forderung des Ge-

---

1) D. Franz Volkmar: Reinhards Vorlesungen über die Dogmatik ed. Schott, Sulzbach 1818.

2) Reinhard: l. l. pag. 56.

3) Reinhard: § 25, pag. 74.

4) Reinhard: § 28, pag. 82.

horsams gegen die göttliche Autorität durchaus ins Unbestimmte. Es ist ja auch in der That Reinhard begegnet, daß er da, wo es sich um die einzelnen Geheimnisse handelt, der Vernunft höchst bedenkliche Zugeständnisse macht. Das kann nicht befremden bei einem Theologen, der der Vernunft ausdrücklich das Recht zugesteht[1]):

„die Lehrsätze selbst zu prüfen und sie mit den unleugbaren Wahrheiten zusammenzuhalten, welche durch die Betrachtung der Welt und durch eigenes Nachdenken gefunden werden."

Darum konnte es Reinhard da, wo er sich mit dem Grundsatz der Rationalisten: „die Vernunft sei Richterin in Glaubenssachen," auseinandersetzt,[2]) weiter als zu einem schwächlichen Sic et non nicht bringen.

So sehen wir, daß Reinhard's Theologie an tiefen Wunden krankte, daß sie viel tiefer, als es der liebe Mann selbst glaubte, vom Geiste der Zeit angekränkelt und darum völlig unfähig war, der Ausgangspunkt einer neuen Zeit für die Theologie zu werden. Reinhard als Mensch aber war eine ehrwürdige Persönlichkeit, und wurde von allen denen sehr hochgeschätzt, die nicht durchaus im Fahrwasser des Rationalismus schwimmen wollten. Doederlein hat ihn für den zweiten[3]) Theologen seiner Zeit erklärt. Unvergessen aber soll es Reinhard sein, daß er in seiner Reformationsfestpredigt vom Jahre 1800 sich zu dem Materialprincip der evangelischen Kirche zu bekennen und den Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt, zu bezeugen gewagt hat. Freilich thut er das nicht in derjenigen Fülle und mit derjenigen idealen Begeisterung, welche den lutherischen Koryphäen eignete, so oft sie von der Rechtfertigung redeten, aber wenigstens hat der Leiter der lutherischen Kirche Kursachsens sich an der Wende zweier Jahrhunderte nicht geschämt, das Mysterium von der Gnade zu bezeugen. Eingeschlagen hat die Predigt bedeutend, und wären 1800 die Felder schon reif zur Ernte gewesen, wie sie es 1817 waren, so hätte aus Reinhard's Predigt eine ähn-

[1]) Reinhard: § 28, pag. 83.

[2]) Reinhard: pag. 85.

[3]) Berger in der Vorrede zur ersten Auflage von Reinhards Dogmatik pag. III.

liche Bewegung der Geister sich entwickeln können, wie siebzehn Jahre später aus den Thesen des Claus Harms. So schüchtern aber auch, als Zeugniß von Christo betrachtet, Reinhard's Reformationsfestpredigt gewesen sein mag, so reichlich hat der liebe Mann dafür Christi Schmach tragen müssen. Mit einer förmlichen Berserkerwuth sind die Chorführer des vulgären Rationalismus über ihn hergefallen und haben bei dieser Gelegenheit eine seltene Mischung von Ignoranz und Dummdreistigkeit entwickelt. Will man sich eine Vorstellung von der beispiellosen Verwilderung und Verkümmerung der Theologie unter den Händen des fadenscheinigen Rationalismus machen, so lese man die Recensionen über Reinhard's Predigt von einem -i- gezeichneten Ungenannten bei Gabler[1]) und von Letzterem mit einem langen Nachwort begleitet, oder die beiden berüchtigten Parodien auf dieselbe, wie sie in den Sendschreiben eines sächsischen Landpredigers und in dem eines sächsischen Stadtpredigers vorliegen.[2])

[1]) Gabler: Journal für theolog. Literatur, I. Band, Nürnberg 1801, pag. 532 ff.

[2]) Gabler: Journal I, pag. 597 ff. Vergleiche übrigens vorher die entsetzliche Abhandlung von Gabler selbst „von der wahren evangelischen Freiheit" pag. 579 ff. Der Landprediger war übrigens Röhr.

Die

dogmengeschichtliche Entwickelung

der

Lehre von der Theopneustie.

Siebentes Buch.

Die Neuzeit

oder:

Der Kampf ums Kleinod der Theopneustie

nach

Arsis und Thesis.

Kapitel I.

Der siegreiche Kampf gegen den Rationalismus.

Indem wir an den Versuch herantreten, die vielgestaltige Entwickelung der Neuzeit in dem Rahmen eines Buches zusammen zu fassen, welches sich nicht wesentlich über den Umfang der bisherigen dogmengeschichtlichen Studien erheben wird, schicken wir voraus, daß es sich bei dem Umfang des vorliegenden Materiales nur um Skizzen handeln kann, und daß wir es dem geneigten Leser überlassen müssen, das Skelett, welches wir bieten, mit Fleisch zu überkleiden. Uns tröstet bei der durch den Bau der ganzen Schrift über die Theopneustie gebotenen Kürze der Umstand, daß alle Hebungen auf Original-Quellenstudien ruhen, und daß also dem Leser, der das Bedürfniß empfinden sollte, sich gründlicher zurecht zu finden, diese Orientirung wesentlich erleichtert werden dürfte.

Zu der Ueberwindung des Rationalismus als der herrschenden theologischen Richtung[1]) hat ein irdischer und ein himmlischer Factor beigetragen.

1) Der irdische Factor.

Die rationalistische Theologie ist an Blutleere gestorben. Beschleunigt haben ihren Tod gewaltige Ereignisse. Die Sprache,

[1]) Nur nach dieser einen Richtung ist der alte Rationalismus wirklich überwunden. Wiefern er aber durch die zweite Glanzperiode unserer schönen Literatur in diese letztere eingedrungen ist, beherrscht er noch jetzt das Schriftthum unseres Volkes, und wiefern er der Vater des politischen Liberalismus geworden ist, dominirt er noch jetzt über weite Kreise unseres öffentlichen Lebens. Nach diesen beiden Richtungen hin ist er leider noch jetzt eine Lebensmacht, oder wenigstens seine Kinder und Enkel sind es.

die der HErr geredet auf den Wahlstätten von Jena und Auerstädt, konnten leicht als ein Verdict gegen den Rationalismus gedeutet werden, und es mußte sich die Ueberzeugung aufdrängen, daß zur Sprengung der Fremdherrschaft geistliche und sittliche Kräfte unbedingt nothwendig seien, wie sie weder die arianisch-deistische Dogmatik, noch die pelagianisch-eudämonistische Ethik des Rationalismus darzureichen vermochten.

Diese Erkenntniß haben in der That die innerlich vornehmen Geister, welche die Freiheitskriege vorbereitet haben, gehabt und mit großer Kühnheit ausgesprochen. „Weil wir von dem HErrn abgefallen waren, darum sind wir gefallen," dies Bekenntniß soll der Königin Louise unvergessen bleiben. „Er hoffe, der König von Preußen werde nicht Bedenken tragen, ein Dutzend Rationalisten extra statum nocendi zu setzen." Dies kühne Wort des großen positiven Staatsmannes Karl Friedrich Freiherr vom und zum Stein zeigt doch klar, daß er sich den Wiederaufbau des zertretenen Vaterlandes nur auf antirationalistischem Wege möglich dachte. Wenn die lieben Freiheitssänger ins Horn stießen, da riefen ihre Töne zugleich zum alten Glauben zurück. Am wenigstens klar, mehr eine Ahnung und heiße Sehnsucht, als eine klare Erkenntniß darstellend, trat das bei dem edlen Theodor Körner hervor, viel klarer und bestimmter geht diese Weise schon durch die Lieder des körnigen und knorrigen Rugiers Ernst Moritz Arndt, am hellsten und reinsten klingt dieser Ton in den Gesängen des Max von Schenkendorf.

Von diesem anti-rationalistischen Geiste wurden für große Momente auch die Fürsten ergriffen. Es war doch ein großartiges Anschauungsbild, wie es sich den Völkern lange nicht mehr geboten hatte, als auf dem Siegesfelde von Leipzig die Kaiser Alexander und Franz und der König Friedrich Wilhelm im Angesichte ihrer Heere auf die Kniee fielen und dem HErrn der Heerschaaren die Ehre gaben, und die heilige Allianz, welche den Freiheitskriegen folgte, war in einem Stück wenigstens für die Geschichte des Reiches Gottes von symptomatischer Bedeutung, als sie zeigte, daß der Rationalismus als System auf den besonderen Schutz der Fürsten nicht mehr zu rechnen habe.

Wie sich aber der Rationalismus unfähig erwiesen hatte, die Verhältnisse im Großen auf die Dauer zu beherrschen, so vermochte er erst recht nicht, den einzelnen Seelen dauernde Befriedigung zu geben. Die lediglich auf seichte Aufklärung des Intellectes abzielende Arbeit der Rationalisten ließ im Geist und Herzen aller tieferen Naturen eine trostlose Leere und Oede zurück. Nun hatte der Rationalismus zwar die öffentlichen Kirchenbücher, den Katechismus, das Gesangbuch und die Agende ihrer Glaubensschätze beraubt, aber er hatte es doch nicht hindern können, daß hungrige Seelen in der Stille und daheim an der Bibel und an den köstlichen Erbauungsbüchern der lutherischen Orthodoxie und, wie wir gern hinzufügen, des älteren Pietismus sich nährten und so innerlich fähig erhielten, eine neue Bezeugung des Glaubens zu verstehen.

2) Der himmlische Factor.

Wir dürfen uns hier ganz kurz fassen. Der Rationalismus fing an, in allen Fugen zu krachen, weil eben des HErrn Stunde gekommen war, weil der HErr das Volk, welchem er das reine Evangelium vertraut, zwar eine Weile hatte seine eignen Wege gehen lassen, dann aber seine deutsche Christenheit noch einmal gnädig heimsuchen wollte. Innerlich und himmlisch betrachtet, war die Lage genau so, wie einst in den Tagen Eliae des Thisbiters nach I. König 18, 41:

כִּי־קוֹל הֲמוֹן הַגָּשֶׁם

oder wie sie gewesen ist zu Kana auf der Hochzeit nach Joh. 2, 7: *λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος. καὶ ἐγέμισαν αὐτὰς ἕως ἄνω.* Die Christenheit durfte eben wieder die heilige Erfahrung machen, die dem *ἀρχιτρίκλινος* von Kana nach V. 9 geworden. Sie schmeckte eben:

τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον.

Als ein Gotteswerk wurde übrigens das erste Frühlingswehen eines neuen Glaubenslebens von seinen ersten Verkündigern durchaus angesehen. Diese Erkenntniß gab ihrem Auftreten die hohe Freudigkeit und schüttete über ihr ganzes Wesen etwas von dem unbeschreiblichen Reiz der ersten Liebe aus. Wer nur immer sorgfältig gearbeitete Lebensskizzen der ersten Frühlings-

boten studirt, wird mächtig hingerissen von dem edlen Feuer, welches in ihrem Herzen geglüht hat.

Es hat auch dem HErrn gefallen, für das keimende neue Leben Centra zu schaffen. Eins der vornehmsten derselben war das Haus des Freiherrn von Kottwitz in Berlin. Dieser „Vater Abraham", wie ihn Tholuck nennt, und sein Haus, dieses „Emmaus", wie es derselbe Gewährsmann zu bezeichnen pflegt, haben in dem ersten heißen Ringen gegen den Rationalismus dem Reiche Gottes große Dienste leisten dürfen.[1]) Von dem Leibe dieses Mannes sind Ströme lebendigen Wassers gegangen. Seine verklärte Persönlichkeit, die sich nach Galater 2, 20 geformt, in welcher Christus der HErr wirklich Gestalt gewonnen hatte, der das Kind Gottes ins Gesicht geschrieben war, in dessen Angesichte Philipper 4, 4 deutlich zu lesen war, ist dem Tholuck und dem Hengstenberg, aber auch dem Richard Rothe unaussprechlich viel gewesen. In seinem Hause hat Tholuck die Freudigkeit gewonnen, in Halle den Kampf gegen Gesenius und Wegscheider aufzunehmen, in seinem Hause hat Rothe die ersten Impulse zu seinem großen Lebenswerke, nämlich zur Ethik, empfangen. Wie tief von Kottwitz eingegriffen hat in das innere Leben der ersten Frühlingsboten einer neuen Zeit, erhellt aus jeder irgend wie gründlichen Biographie jener Männer, und jede würde eine schmerzliche Lücke erhalten, in welcher der segenspendende v. Kottwitz'sche Kreis fehlte. Zum Erweise des Gesagten mögen zwei Hinweise genügen.[2])

---

[1]) Wir haben es als eine Lücke empfunden, daß in Herzogs Real-Encyklopädie dem Manne kein eigener Artikel gewidmet worden ist. Der Raum für ihn hätte leicht können eingespart werden, wenn man sich bei Männern, die lauter Wirrsal in der Kirche angerichtet haben, nur etwas kürzer gefaßt hätte.

[2]) Joh. Bachmann: Ernst Wilhelm Hengstenberg, Gütersloh 1876, I, pag. 188, 188, 189 und Friedrich Nippold: Richard Rothe, Wittenberg, Herm. Koelling, 1873, I, pag. 188, 189. Dem Schlesier möge es erlaubt sein, darauf hinzuweisen, daß ein Träger desselben Namens, irren wir nicht, ein Ahnherr des Berliner Kottwitz, der Freiherr Leonhard von Kottwitz auf Köben zu den vornehmsten Lebenszeugen der schlesischen Märtyrerkirche gehört. Er führte den Wahrspruch als Lebensloosung: „Wer stirbt, ehe er stirbt, der stirbt nicht, wenn er stirbt." Er war der Patron der Kirche, an welcher als Pastor Johann Heermann gestanden hat, der unsterbliche Sänger

Wir kommen nun zu dem Kampfe der Theologen gegen den Rationalismus. Da werden uns in den nächsten drei Paragraphen drei Männer beschäftigen, die ja nach Ausgangs- und Zielpunkt sehr verschieden sind, die aber das mit einander gemein haben, daß von ihrer Arbeit der entschiedene Niedergang der Denkgläubigkeit her datirt. Es sind dies:

1) Friedrich Schleiermacher,
2) Claus Harms,
3) August Hahn.

Der Erste hat den Rationalismus zwar nie unmittelbar bekämpft, aber er hat an dessen Stelle ein Anderes gesetzt und ihm dadurch thatsächlich den Boden entzogen. Die beiden Andern haben gegen den Rationalismus einen frischen, fröhlichen Krieg, und zwar Harms als genialer Kirchenmann und Hahn als gelehrter Theologe geführt.

§ 1.
Friedrich Schleiermacher.

In einem ganz eigenthümlichen Verhältniß zum Rationalismus hat Schleiermacher gestanden. Es liegen in seiner Theologie zwei Grundelemente, welche entschieden antirationalistisch sind. Dem Rationalisten war die Sphäre, in welcher sich das ganze religiöse Leben zu bewegen habe, der Kopf. Das war das Scholastische am Rationalismus, daß der Intellect der anthropologische Ort für seine ganze Arbeit war. Im graden Gegensatz hierzu verlegt nun Schleiermacher das ganze religiöse Leben ins Herz. Das war das Mystische an Schleiermacher, daß das Gemüth der anthropologische Ort für seine ganze Arbeit war. Man könnte also in dem Verhältniß zwischen dem Rationalismus und Schleiermacher den alten Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik sich erneuern sehen. Doch gilt dies nur mit einem Körnlein Salz, wiefern das Glaubenscapital, welches der Scholastik selbst in ihren fortgeschritteneren Vertretern verblieben war, erheblich größer erscheint, als das dem

von: „Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen" und von: „Jesu, deine tiefen Wunden". Sein Schloß zu Köben war die stets offene Herberge für die zahlreichen Wortdiener, welche in Schlesien als exules umherirrten.

Rationalismus verbliebene Residuum, und wiefern andererseits das der Mystik zu Grunde liegende Element den Charakter theosophischer, das in Schleiermachers Art liegende mystische Element aber den Charakter philosophischer Mystik trägt.

Das zweite antirationalistische Element in Schleiermachers Theologie ist die Stellung, die er der Person des Erlösers anweist. Während wenigstens bei den vulgären Rationalisten die Christologie durchaus den Eindruck eines fremden Körpers macht, der, ähnlich wie dereinst im Pelagianismus, lediglich aus Respect für die öffentliche Kirchenlehre ins System aufgenommen worden ist, so beherrscht bei Schleiermacher die Lehre von Christo sein gesammtes System. Freilich hat der Schleiermacher'sche Christus sehr wenig gemein mit dem Christus, wie ihn Gott, der heilige Geist, im geschriebenen Worte Gottes gezeichnet hat, aber eine Art Christophoros durfte der Berliner Theologe doch für die durch den Rationalismus christuslose und darum akephale Kirche werden.

Durch diese beiden Grundelemente, also durch die Verpflanzung der Religion ins Gefühl und durch die Rehabilitirung Christi für die Dogmatik hat die Schleiermacher'sche Theologie antirationalistisch gewirkt und mußte es einfach thun.

Dagegen hat Schleiermacher mit dem Rationalismus sehr Vieles gemein. Vor allen Dingen ähnelt er ihm in erschrecklicher Weise nach zwei Richtungen hin.

Er hat alle christlichen Heilsgedanken und jeden christlichen Heilsartikel aufgelöst, seiner objectiven Majestät entkleidet, durch seine Individualität hindurch geführt und als subjectivirtes Schleiermacher'sches Theologumenon wieder aufgebaut.

Die Methode war also hier im Wesentlichen dieselbe, wie beim Rationalismus, wenn auch der aus der umgeformten Kirchenlehre verbleibende Restbesitz bei Schleiermacher ein Anderes, beziehungsweis Tieferes war, weil es nicht hindurchgegangen war durch einen nüchternen, elementaren Rationalistenkopf, sondern durch ein eminent productives Herz. Auf der andern Seite aber waren sich, wenigstens die feiner angelegten Rationalisten, bezüglich des Ausgangspunktes ihrer Theologie Schleiermacher gegenüber ihrerseits einer Ueberlegenheit bewußt,

wiefern der Ausgangspunkt ihrer Theologie doch immerhin theistisch, der der Schleiermacher'schen aber wesentlich pantheistisch war. Es klingt das auch hindurch durch Bretschneiders Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre.[1])

Bei aller scharf hervortretenden grundsätzlichen Gegnerschaft gegen den Rationalismus in allen seinen Erscheinungsformen wird man zugeben müssen, daß es für einen Rationalisten in einem Stück leichter war, zum vollen Bekenner sich bekehren zu lassen, weil er zwar ein leeres Gefäß hatte, welches einer völlig neuen Füllung bedurfte, aber das Gefäß selber wenigstens theistisch war, als für einen Schleiermacherianer, bei dem zwar der in dem Gefäß enthaltene Inhalt christlicher zu sein schien, das Gefäß selber aber pantheistisch geformt war.

Man wird weiter zugeben müssen, daß Schleiermachers System darum gefährlicher wirken konnte, als der Rationalismus, weil er die Signatur stürmischer, vollsäftiger Jugend an sich trug und darum eine ungleich größere Anziehungskraft übte, als der Rationalismus, der die hippokratischen Züge des dem marasmus senilis entgegenwankenden Greisenalters an sich trug.

Für uns stellt sich die Sache so, daß Schleiermacher der Theologie seiner Zeit mannigfachen Segen gebracht hat. Es war seine Mission, vom Rationalismus in eine andere Zeit eine Brücke zu bauen. Eine Episode nur sollte seine Theologie sein, und wenn man sie dies allein hätte sein lassen, dann wäre sie ein Segensquell geworden. Daß man aber das Provisorium in ein Definitivum umzubilden sich gemüht, daß man der Umformung der ewigen Heilsgedanken in subjectivistische Theologumena einen beinahe deuterokanonischen Werth beigelegt hat, das macht Schleiermachers Theologie zu einer bleibenden Gefahr für die evangelische Christenheit, und wie das vierte Jahrhundert die Mission gehabt hat, den Origenismus zu überwinden durch die realen Gedanken des Athanasios, so wird das zwanzigste Jahrhundert die Mission haben, die Theologie vom Schleier-

[1]) Bretschneider: Dogmatik, Leipzig 1828, Band I, Anhang pag. 14 bis 38. Der Angriff ist viel feiner und darum viel gewichtiger, als der plumpe Röhr'sche, conf. G. Frank bei Herzog Band XIII, pag. 23, Artikel „Röhr".

macherianismus zu erlösen und nach Sprengung der subjectivistischen Ketten die heilige Objectivität der Heilslehre wieder voll zu Ehren kommen zu lassen.

Aber noch ein zweites hat Schleiermacher mit dem Rationalismus gemein, und das führt uns unserer eigentlichen Aufgabe näher. Es ist seine Stellung zum Kanon.

Er ist mit zerstörender Kritik an den Kanon herangetreten, hat die heilige Geschichte dadurch verstümmelt, daß er die Berichte über die jungfräuliche Geburt und über die Himmelfahrt, also gerade Anfang und Ende der Menschensohnestage des HErrn gestrichen, er hat die Authentie des dritten Evangeliums und des I. Timotheusbriefes bestritten und dadurch das Signal gegeben zu einer Maulwurfsarbeit am Kanon, deren Frucht ein gut Theil des theologischen Elendes der Gegenwart ist.

Dies vorausgeschickt, treten wir nun an die Frage heran, was Schleiermacher von der Inspiration der Schrift und von ihrer daraus sich ergebenden göttlichen Würde lehrte.

Eine Inspiration im eigentlichen Sinne konnte Schleiermacher nach seinen Vordersätzen nicht lehren, denn diese setzt voraus einen inspirirenden heiligen Geist, mit fester persönlicher Umschriebenheit. Einen solchen heiligen Geist als Person, als dritte Hypostase der Trinität kennt aber Schleiermachers Lehrgebäude nicht, wie er überhaupt eine Trinität im ökumenisch-christlichen Sinne nicht kennt. Er hat den hohen Artikel von der Trinität, der doch nach dem Taufbefehl nicht nur Lehrstück, sondern Lehrgrund ist als Anhang ans Ende des zweiten Theiles seiner Glaubenslehre verbannt und hat die Lehre von der Trinität unter dem zweifelhaften Titel einer Athanasianischen Hypothese als gleichwerthig mit der Sabellianischen Hypothese, also mit einer von der ganzen Christenheit verdammten Häresie hingestellt, ja er hat es bestimmt angedeutet, daß er sein System für viel verträglicher halte mit dem Sabellianismus, als mit dem Athanasianismus.

Der heilige Geist, den Schleiermacher kennt, ist eben der Gemeingeist.[1]) Alle Gedankenarbeit, sofern sie dem Reiche

[1]) Schleiermacher: Der christliche Glaube, II, 364.

Gottes angehört, ist auf ihn zurückzuführen, also von ihm eingegeben. Dieser Satz ist nach zwei Seiten hin außerordentlich bedenklich, denn einmal hebt er jeden Art-Unterschied zwischen Schrift und Theologie auf. Der Unterschied bleibt dann nur ein Gradunterschied, wiefern der Gemeingeist in den Aposteln wohl am allerkräftigsten und ursprünglichsten gewirkt hat, wenn auch, wie Schleiermacher ausdrücklich hervorhebt, diese Einwirkung des Gemeingeistes, oder die Inspiration, sich gleichmäßig über die ganze apostolische Thätigkeit erstreckt und beim Schreiben durchaus nicht besonders gesteigert[1]) erscheint, so daß die neutestamentlichen Bücher nur an der Eingebung theilhaben;[2]) sodann aber ist das, was bei der Schleiermacher'schen Inspirationstheorie herauskommt, ja gar keine göttliche Offenbarung, denn da der Gemeingeist doch nur eine unpersönliche Einstrahlung Gottes in die Gemeinde ist, so kann das, was die Apostel in der Schrift und sodann die Theologen in ihren Schriften aus diesem Gemeingeist herausreden, doch höchstens angesehen werden als die Frucht eines Zusammenwirkens zwischen einer unbestimmten Gotteskraft und dem von ihr geleiteten Menschengeiste. Da die Schleiermacher'sche Theorie von der orthodoxen Inspirationslehre total verschieden ist, so fehlte ihm denn auch jegliches Verständniß für die Majestät und innere Folgerichtigkeit der letzteren. Sie ist ihm daher auch nichts weiter, als eine ganz todte scholastisirende Ansicht.[3])

Eigenthümlich ist Schleiermacher noch seine gänzliche Mißachtung des Alten Testamentes. Er behandelt die Lehre vom alten Bunde nicht als Lehrsatz, sondern nur als Zusatz und fügt, nachdem er den alttestamentlichen Büchern einen nur sehr geringen Werth zugesprochen hat, bezüglich ihrer sofort hinzu[4]):

> „ohne daß sie deshalb die normale Dignität oder die Eingebung der neutestamentlichen theilen."

Er leugnet dann für das Gesetz jede Eingebung bestimmt und giebt sie für die Prophetie nur in uneigentlicher Weise zu.[5])

---

[1]) Schleiermacher: Der christliche Glaube, II, 365.
[2]) Schleiermacher: Ibidem.
[3]) Schleiermacher: Ibidem II, 366.
[4]) Schleiermacher: Ibidem II, § 132, pag. 378.
[5]) Schleiermacher: Ibidem II, 380.

Zum Schluß empfiehlt er, das Alte Testament in Kanon nicht vorzudrucken, sondern als Anhang hinter dem neuen zu bringen, damit Niemand denke:

„daß man sich erst durch das ganze Alte Testament durcharbeiten müsse, um auf richtigem Wege zum Neuen zu gelangen.“[1])

Es ging also dem genialen Manne jedes Verständniß für den heilsgeschichtlichen Zusammenhang beider Testamente ab. Das ist nicht wunderbar bei einem Theologen, der ein System zu schaffen unternahm aus philosophischen Vordersätzen, auf pantheistischem Untergrunde, nach den Aussagen seines eigenen frommen Gefühls. Biblisch wird das System dadurch nicht, daß ab und zu einmal ein Spruch angezogen wird, kirchlich wird es dadurch nicht, daß den einzelnen Lehrsätzen Auszüge aus den Symbolen vorausgesetzt werden, ohne daß auch nur eine Prüfung versucht wird, ob die Aussagen des frommen Gefühls mit dem Bekenntniß der Kirche auch wirklich stimmen. — Was Schleiermachers System an wirklich christlichen Momenten enthält, das dankt er lediglich der als Erbe aus der Brüdergemeinde bewahrten persönlichen Liebe zu Christo.

---

§ 2.

Claus Harms. 1817.

Eine Glaubensthat, nicht ein System war es, die dem Rationalismus tiefe Wunden schlagen, ja ihn tödtlich treffen sollte. Ein Kirchenmann, nicht der Inhaber eines akademischen Lehrstuhles war es, der zuerst wieder treu nach Röm. 1, 16 zu handeln wagte. Die Thesen des Claus Harms waren der Morgenglanz der Ewigkeit, welcher der evangelischen Braut Christi in ihr viertes Säculum hinüberleuchtete. Wenn diese Thesen eine so gewaltige Wirkung gehabt, so verdanken sie das nicht etwa einer vollendeten Form. In formeller Hinsicht haben sie nämlich vielmehr mancherlei Schwächen, und es ist dem scharfen Dialektiker Schleiermacher[2]) nicht schwer geworden, manche formale Blöße der Thesen aufzudecken. Die Wirkungskraft der

[1]) Schleiermacher: Der christliche Glaube, II, 383.

[2]) Friedr. Schleiermacher: An Herrn Oberhofprediger D. Ammon über seine Prüfung der Harms'schen Sätze, Berlin 1818.

Thesen liegt in erster Linie darin, daß sie wirkliche Zeugnisse von Christo waren, die aus dem Herzen eines geistgesalbten Confessors kamen. Die Ganzheit des Inhaltes der Thesen imponirte einem Geschlecht, welches doch selbst aus dem Munde der damals treuesten Vertreter des Glaubens eine ganz andere Rede zu hören gewöhnt war. Diese suchten an dem Rationalismus herumzubessern und ihn dem Glauben ähnlich zu machen. Harms dagegen überschlug kühn die ganze Periode des Rationalismus und seiner Vorgeschichte, ja mehr noch, er überschlug auch die ganze Periode des Pietismus, und knüpfte die Entwickelung da wieder an, wo sie mit Calov's Tode abgebrochen, nämlich beim entschiedenen bekenntnißtreuen Lutherthum. So bot er für seine Zeit ein völlig Neues, und dieses Neue war doch wiederum das gute Alte. Von Harms, der unter sein Bild, welches seiner Autobiographie[1]) vorgedruckt ist, das Wort als Wahrspruch geschrieben:

„und nehme gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam" hatte die Vernunft, dieser Götze jener Zeit, keinerlei Rücksicht zu erwarten. Die durch den Rationalismus auf den Thron gehobne, für selbstherrlich erklärte Vernunft zeichnet er in ihrer Thorheit und ihrem Uebermuth meisterlich in[2]):

These I.

Wenn unser Meister und HErr Jesus Christus spricht: Thuet Buße, so will er, daß die Menschen sich nach seiner Lehre formen sollen, er formt aber die Lehre nicht nach den Menschen.

Vielleicht noch meisterlicher geschieht dies in:

These XXVII.

Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen, nach dem neuen Glauben erschafft der Mensch Gott.

Das Todesurtheil über den Rationalismus ist gefällt in:

These XXXII.

Die sogenannte Vernunftreligion ist entweder von Vernunft oder von Religion oder von beiden entblößt.

---

[1]) Dr. Claus Harms, gewesenen Predigers in Kiel Lebensbeschreibung, verfasset von ihm selber", Kiel, Akadem. Buchhandlung, 1851.

[2]) Die 95 Thesen des Harms findet man in der Ausgabe, Kiel Akad. Buchhandlung, 1817, und in der Selbstbiographie des Claus Harms, Kiel 1851, Beilage II, pag. 229 ff.

Er hat auch mit schneidender Schärfe, aber absolut wahr die Verheerungen gezeichnet, welche der Rationalismus angerichtet. Es hatte nach

These III.

Das Lutherthum ins Heidenthum hinein und das Christenthum aus der Welt hinaus reformirt.

Solche Kriegserklärungen hatte seit drei Menschenaltern die Vernunft nicht gehört. Es war in der That eine:

„bittere Arzenei für die Glaubensschwäche der Zeit.“[1])

So hat die Harms'schen Thesen D. von Ammon genannt. Die Benennung ist richtig, wenn auch freilich Ammon sie nur dann so hätte nennen dürfen, wenn sie der kräftige Anstoß für ihn geworden wären, ihn von seiner eignen Glaubensschwäche dauernd zu heilen. Da er aber trotz der Thesen im Wesentlichen der Alte blieb, mußte er sich freilich für das aus seinem Munde unberechtigte, überschwängliche Lob der Thesen von Schleiermacher sehr ernst arger Inconsequenz zeihen lassen.[2])

Mit derselben Herzhaftigkeit greift Harms den zweiten Götzen der Zeit, das selbstherrliche Gewissen an, welches, wie er meint. zur Souverainität gelangt ist durch einen Entwickelungsproceß, den Calixt begonnen und Kant zu Ende geführt.[3]) Ueber den richtigen Gebrauch und den gefährlichen Mißbrauch des Gewissens spricht sich Harms aus in:

These XVII.

Hört das Gewissen auf, zu lesen und fängt es an, selbst zu schreiben, so fällt das so verschieden, wie die Handschriften der Menschen aus.

Der wahre Beruf des Gewissens ist es also, zu lesen, was Gott der heilige Geist im geschriebenen Worte Gottes geoffenbart, und was er hineinruft ins Menschenherz. So soll eine *συν–είδησις*, eine con-scientia, also ein Mit-wissen zu Stande kommen zwischen dem offenbarenden heiligen Geiste und dem lauschenden und lesenden Gewissen.[4])

---

[1]) Bittere Arzenei (D. v. Ammon), Hannover und Leipzig, bei den Gebrüdern Hahn, 1817.

[2]) Schleiermacher: Sendschreiben an D. Ammon, Berlin 1818.

[3]) Harms: These XV.

[4]) Heinr. Koelling: I. Timoth., II. Theil, pag. 21 ff., c. 79.

Man versteht die verzehrende Energie, ja den flammenden Zorn, mit welchem Harms sich gegen das souveraine Gewissen wendet, erst dann recht, wenn man bedenkt, welche Verheerungen die Emancipation des Gewissens in der Theologie angerichtet. Die Dogmatik, diese zum Herrschen berufene königliche Disciplin in der heiligen Theologie war entthront, und die von ihrer Lebenswurzel losgelöste, also in sich lebensunkräftige Ethik war auf den Thron gesetzt. Eine bleiche, blutleere Moral beherrschte die Kanzeln, von der Verkündigung der *μαγαλεῖα* und *μυστήρια τοῦ Θεοῦ* war nichts zu hören. — Ehre daher dem Andenken des theuren Lebenszeugen, der die beiden Tyrannen der Zeit, die souveraine Vernunft und das souveraine Gewissen so herzhaft angegriffen hat, daß er ihnen einfach das Recht im Reiche Gottes absprach, und wirklich ist der Segen der Thesen insofern ein außerordentlich reicher gewesen, als mit ihnen eine neue Entwickelung anhebt, in welcher an Stelle der beiden irdischen Souveraine: Vernunft und Gewissen, wieder die beiden himmlischen Selbstherrscher: Wort Gottes und Glaube, in ihr Recht traten.

Die Harms'schen Thesen haben aber noch ein anderes unbeschreiblich großes Verdienst um die deutsche Theologie. Der Thesenmann tritt mit bräutlicher Liebe ein für die Herrlichkeit der lutherischen Kirche. Er thut das in drei Thesen 92—94.

These XCII.

Die evangelisch-katholische Kirche ist eine herrliche Kirche. Sie hält und bildet sich vorzugsweis am Sacrament.

These XCIII.

Die evangelisch-reformirte Kirche ist eine herrliche Kirche. Sie hält und bildet sich vorzugsweis am Worte Gottes.

These XCIV.

Herrlicher als Beide ist die evangelisch-lutherische Kirche. Sie hält und bildet sich am Sacrament, wie am Worte Gottes.

Daß diese Thesen ihre dialektischen Schwächen haben, kann nicht geleugnet werden. Es ist besonders in These 92 der Ausdruck: evangelisch-katholische Kirche von Schleiermacher nicht mit Unrecht bemängelt worden; aber eins steht fest, das innerste

Wesen der drei Kirchen hat Harms mit genialer Meisterschaft gezeichnet, und daß der eigentliche Kraftquell der lutherischen Kirche und ihre Ueberlegenheit gegen Rom und Genf in ihrem gleichmäßigen Fundamentirtsein auf Wort und Sacrament besteht, das hat er so klar ausgesprochen, wie vor ihm Niemand. Ist es doch nächst dem sola fide Luthers größtes theologisches Verdienst, daß er die Sacramentslehre in das Ganze der Heilslehre organisch hineingearbeitet und ihr einen unumstößlich sichern und mit-dominirenden Ort in der Theologie angewiesen hat, wie vor ihm kein Kirchenlehrer. — Man braucht die Schärfe der Polemik gegen die werdende Union bei Harms nicht zu billigen — wir billigen sie nicht, die wir mit unverletztem Gewissen mit der föderativen Union uns zu befreunden vermögen — und man muß doch als lutherischer Theologe seine wahre Herzensfreude daran haben, daß Harms mit so feurigen Zungen von der Herrlichkeit der lutherischen Kirche gezeugt. Der Augenblick, in dem er es that, war kritisch. Der vulgäre Rationalismus hatte mit seiner grundsätzlichen Bekämpfung aller Geheimnisse die tiefgreifenden Unterschiede zwischen Wittenberg und Genf ganz verwischt. — Nun kam Schleiermacher. Er bot ein Anderes, und so sehr hatte sich in den ersten sieben Berliner Jahren der Einfluß dieses gewaltigen Mannes gefestigt, daß man es schon übersehen konnte, er werde der Gründer einer herrschenden Theologenschule werden. Da er überdies unter den Vorkämpfern für die Union der geistvollste war, so lag die Gefahr nahe, daß in der vom Rationalismus abweichenden neuen Entwickelung der Theologie der Schleiermacher'sche Geist der allein dominirende werden würde. Was war das nun für ein Geist? Man wird leicht mit der Antwort zur Hand sein: Es war eben der Schleiermacher'sche Geist, der meteorartig am Horizonte der Theologie aufgestiegen war, ohne wesentlich und organisch anzuknüpfen an die vor-rationalistische Vergangenheit. Und doch diese Anschauung verbessert Schleiermacher selbst. Mögen die Fäden, die seine Theologie mit der Vergangenheit verknüpften, noch so dünn gewesen sein, so knüpften sie sie doch eben, insoweit sie vorhanden waren, ausschließlich an die reformirte Vergangenheit an. Das Fehlen jeglichen lutherischen Elementes ist ein Charakteristikon

Schleiermachers. Er spricht es in seinem Sendschreiben an D. von Ammon[1]) bestimmt aus:

„so weiß ich doch meines Theiles, daß ich mich immer zu der theologischen Schule der Reformirten halten werde."

Die Gefahr war also brennend, daß bei der Neuconstruction der Theologie die herrlichen lutherischen Schätze ganz vergessen werden könnten. Hier setzte Claus Harms ein mit seinem Zeugniß und sicherte dadurch der evangelischen Heilslehre lutherischer Art den ihr gebührenden Einfluß auf das Ganze der Theologie, und das gerade ist die weltgeschichtliche Bedeutung des Harms. Das macht ihn zu einem Lebenszeugen Christi ersten Ranges. Ein feierlicher Protest gegen die Verschüttung lutherischer Herrlichkeit in der Theologie Schleiermachers scheint uns auch in der These LXXV zu liegen. Die Copulation, durch die die arme lutherische Magd reich gemacht werden soll, ist der Versuch der Schleiermacher'schen Schule, der lutherischen Theologie ihre Eigenart zu nehmen.

Hat der Herr zu den andern Harms'schen Thesen sich bekannt, so sind wir der Zuversicht, er werde sich auch zu der These XCV gnädig bekennen. In ihr schwingt sich Harms zur Höhe eines Sehers empor:

„In diese (die lutherische) hinein bilden sich, selbst ohne der Menschen absichtliches Zuthun, die beiden andern."

Das ist das Testament des theuren Mannes, der eine ehrwürdige Patriarchengestalt und ein echt lutherischer Bischof gewesen ist. Wir schließen hieran die Bitte an die studirende Jugend, die 95 Thesen von 1817 zum Gegenstand ernsten Studiums zu machen. Der Erwerb wird ein sehr großer sein. Die Starken im Reiche Gottes ziehen die Jugend mächtig an.

Wie aber Harms zu den vornehmsten Zeugengestalten im Allgemeinen gehört, so auch im Besondern in der Hinsicht, daß er die Wiederanerkennung der theopneustischen Herrlichkeit der Schrift mächtig gefördert hat. Daß sein Einfluß hier mehr ein mittelbarer war, hindert nicht, daß er doch ein sehr großer gewesen. Die beiden Todfeinde des Bekenntnisses zur Theopneustie

---

[1]) Schleiermacher an D. v. Ammon pag. 17.

sind die souveraine Vernunft und das souveraine Gewissen. So lange sie in unserem inneren Leben die Herrschaft haben, oder wenigstens mit haben, erhebt sich selbst eine an sich freundliche Stellung zur Theopneustie kaum über die Höhe einer Redensart. Kraft seines theopneustischen Charakters eignet dem Worte Gottes die Majestät. Die Schrift ist eben γραφὴ καθ᾽ ἑαυτήν. Sie ist die absolute Wahrheit. Wo aber Vernunft und Gewissen selbstherrlich walten, wird der Charakter der Majestät der Schrift verleugnet und ihre Absolutheit und „An-sich-heit" verneint. Das Sein der Schrift wird umgesetzt zu einem Werden. Die Schrift wird erst Wahrheit durch die Zustimmung der Vernunft und den Consensus des Gewissens. Wenn nun Harms den souverain gewordenen irdischen Geistesmächten Vernunft und Gewissen muthig den Krieg erklärt, so schafft er dadurch eine freie Bahn für die Wiederherstellung des Bekenntnisses zur theopneustischen Herrlichkeit der Schrift. Dies Verdienst ist ein hochragendes. Als Zeuge der Majestät der Schrift, der sich Vernunft und Gewissen absolut unterzuordnen haben, steht Harms mahnend noch unsern Tagen gegenüber. Wenn uns Jemand aufs Gewissen frägt, worin wir den tiefsten Schaden der Theologie unserer Tage sehen, so würden wir unbedenklich antworten: darin, daß der Artikel von der Majestät quiescirt. Dadurch, daß das Himmlische nicht mehr in seiner Absolutheit geschaut wird, sind die beiden, der wahren Theologie fremden Körper vom Concursus und Compromiß in die Theologie als herrschend eingedrungen. Im vierten, im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert entfaltete sich die Theologie darum zu so herrlicher Blüthe, weil sie mit dem Artikel von der Majestät Ernst machte. Diese gesegnete Entwickelung erreichte wohl ihren Höhepunkt in Aegidius Hunnius, der es für seine directe Lebensaufgabe hielt, ein Zeuge der Majestät zu sein. Dann kam der Pietismus und versündigte sich indirect durch Aposiopese an der Majestät, dann kam der Rationalismus und versündigte sich durch Aggression an der Majestät der Schrift. Jetzt leidet auch diejenige Theologie, die nach der Regel des Glaubens verlaufen will, zum guten Theil insofern noch an dem pietistisch-rationalistischen Erbe, daß ihr das Feingefühl für die Absolutheit und Majestät der

Schrift fehlt. Wird ihr dieser Sinn wiedergeschenkt, dann wird sie von den älteren Lebenszeugen zwar anknüpfen an Hunnius, von den neueren aber an Claus Harms. Mag sie das, was bei Harms Wetterleuchten ein Genies in Christo war, theologisch neu prüfen und umgestalten, aber der Kampf gegen die souveraine Vernunft und das souveraine Gewissen, wie er ihn angefangen, muß sie fortsetzen lernen. Nur wenn sie das thut, wird sie ihr Formalprincip wieder ganz zu Ehren bringen und mit sieghafter Kraft die starken Geister wieder ergreifen.

---

§ 3.

D. August Hahn.

Das Canticum Gallicinum.

So einschneidend die Folgen der Thesen waren, so sicher die Schwerthiebe saßen, die sie gegen den Rationalismus geführt, so bedurfte dieser frische fröhliche Krieg noch einer Ergänzung. Harms hatte den Kampf im Namen der Kirche aufgenommen, als Correlat hierzu bedurfte es eines kühnen Mannes, der ihn im Namen der gelehrten Theologie aufnahm. — Wir verwahren uns ausdrücklich gegen das mögliche Mißverständniß, als seien die Kieler Thesen nicht echte Theologie gewesen. Das waren sie ganz sicher, ja nach Seiten der beiden Dimensionen der Höhe und Tiefe waren sie edle Blüthen der Theologie, aber sie waren es sachlich, nicht formal, sie schritten nicht in der Gewandung theologischer Wissenschaftlichkeit einher. Aehnlich stand es mit dem zweiten großen Zeugniß von Christo, welches zeitlich nur zwei Tage jünger war, als die Thesen. Wir meinen die großartige Abendmahlspredigt, welche Scheibel am 2. November 1817 zu St. Elisabet in Breslau über I. Korinth. 10, 16 gehalten hat.[1]) Diese Predigt war auch ein Phänomen für die Zeit, mag man sie gegenüberstellen den dürren, langweiligen Moralpredigten der Rationalisten, oder den geistvollen, das Gefühlsleben der Hörer

---

[1]) J. G. Scheibel: Die evangelische Lehre: Der gesegnete Kelch und das gesegnete Brot u. s. w., Predigt, gehalten in der Morgenstunde am 22. Sonntag nach Trinitatis den 2. November 1817, Breslau, bei Graß Barth u. Comp. — Dies Zeugniß verdient es nicht, vergessen zu werden.

in eine gewisse Wallung versetzenden und ihrem Geiste viel zumuthenden dialektischen Processen, wie sie auf der Kanzel zur heiligen Dreifaltigkeit in Berlin Schleiermacher verhandelte. Auf den Lehrstühlen aber genossen die Rationalisten noch das: Beati possidentes. Diesen ihren Besitzstand in Frage zu stellen, das war die Aufgabe, die der Leipziger Hahnenschrei gerade ein Jahrzehnt nach den Thesen zu lösen hatte.

D. August Hahn, 1827 von Königsberg aus als ordentlicher Professor nach Leipzig berufen, habilitirte sich dort mit der Schrift[1]):

„De Rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum Naturalismo contineatur ratione."

Hiermit war aus den Kreisen der theologischen Wissenschaft an den Rationalismus der Krieg erklärt. In tadellosem, ja hochelegantem Latein und mit einer in den Anmerkungen niedergelegten stupenden Gelehrsamkeit, untersuchte Hahn mit vornehmer objectiver Ruhe, ganz ohne Leidenschaftlichkeit die Begriffe Rationalismus und Naturalismus. Schon das Motto, welches er sich erkoren, drückte der Schrift ihren bestimmten, kriegerischen Stempel auf. Es ist das Wort Augustins an den Faustus[2]):

„Undique tergi versatio vestra confunditur. Aperte dicite: vos non credere evangelio, nam qui in evangelio, quod vultis creditis, vobis potius, quam evangelio creditis."

Dies Wort, welches der große Bischof von Hippo gegen die Manichäer, also gegen von der gesammten Christenheit verurtheilte Irrlehrer gerichtet, war schon durch diese seine Herkunft ein scharfes Verdict und ließ es von vornherein erwarten, daß der Autor, der es zum Wahrspruch gewählt, die Rationalisten eben im Lichte von Irrlehrern, die von allen wesentlichen Fundamenten des Christenthums abgefallen seien, anschaun, und daß ihnen die Wohlthat, im Rationalismus einen immer noch christlichen und immer noch evangelischen Lehrtropus zu sehen, unbedingt verweigern werde. Als überaus glücklich gewählt

[1]) D. Aug. Hahn: De Rationalismi u. s. w., Leipzig 1827, bei F. Ch. W. Vogel.

[2]) Augustinus cont. Fauston XVII, cap. 3.

muß das Motto auch darum angesehen werden, weil es in der That das Wesen des Rationalimus aufs Genaueste zeichnet.

Das Evangelium kann seiner himmlischen Herkunft nach, wiefern es von Gott dem heiligen Geiste stammt, entweder nur die höchste Instanz sein, oder es ist überhaupt keine. Wer sich eklektisch aus dem Evangelium aussucht was ihm paßt, wer also sein eigenes Ich zum Obertribunal über das Evangelium macht, der glaubt eben schließlich nicht dem Evangelium, sondern sich selbst.

Was nun den Inhalt der Commentation, in welcher übrigens in erster Linie immer Julius August Ludwig Wegscheider, welcher in seinen Institutiones[1]) den krassen Rationalismus dogmatisch codificirt hatte, bekämpft wird, betrifft, so verzichten wir darauf, hier eine Analyse des Einzelnen zu geben. Nur Eins wollten wir bemerken. D. Hahn macht die Einbildung der Rationalisten, als sei ihre Weisheit ihr besonderes Fündlein, zu Schanden. Er deckt schonungslos die Thatsache auf, daß der Rationalismus nur ein neuer Name für den alten Unglauben sei. Das Wesentlichste aber ist für uns der Nachweis, daß der Rationalismus sich in bestimmten Gegensatz zum Protestantismus setzt, wiefern er das evangelische Formalprincip von der alleinigen Autorität der Schrift direct verwerfe und durch ein anderes, nämlich das Vernunftprincip ersetze. D. Hahn sagt, oder läßt vielmehr einen Altmeister des Rationalismus, den Jacob Philipp Gabler selber sagen[2]):

„Rationalismum opposuit Protestantismo et hunc quidem niti dixit sola scriptura sacra, revelationem divinam continente, unica quippe fidei vitaeque Christianorum norma, illum contra hanc scripturae s. auctoritatem, quam normativum vocant, non agnoscere, sed solam sequi rationem humanam religionis magistrum."

Ist aber der Rationalismus von einem der beiden Grundprincipien der evangelischen Kirche, nämlich vom Formalprincip, wirklich abgefallen, so ist er eine wider-protestantische, eine wider-

[1]) Wegscheider: Institutiones Theologiae christianae dogmaticae, 3. Auflage, 1819.

[2]) D. Hahn: De Rationalismi pag. 21, 22 conf. Anmerk. 24 u. 25.

evangelische und am letzten Ende eine wider-christliche Richtung, und sein Trost, daß er sich vom Naturalismus irgendwie wesentlich unterscheide, ruht auf sehr schwachen Füßen,[1]) ja es decken sich im Wesentlichen Naturalismus und Rationalismus, welcher letztere überdies eine bedenkliche Blutsverwandtschaft mit dem Socinianismus und Pelagianismus zeige.

Nachdem sich nun D. Hahn in logisch klarer, lückenloser Beweisführung den Weg gebahnt, darf er die Summa seiner Darbietungen einleiten mit den Worten[2]):

„Ex iis igitur testimoniis . . . luculenter apparet“

und dahin ziehen:

1) Rationalismum semper habitum esse rei Christianae infestum, quippe quo genuinus Christianismus evertatur;

2) non esse novum, sed tum exortum, cum inter Christianos existerent, qui fidem Christianorum vel contemnerent, vel impugnare auderent, quos vulgo Naturalistas vocarunt;

3) ex Anglia, Gallia, Italia, Belgia et nomen et errorem funestum ad nos penetrasse.

Der erste Satz zeigt mit großer Energie die Christenfeindlichkeit des Rationalismus und seine das echte Christenthum zerstörende Tendenz. Der zweite drückt verdienter Maßen den Rationalismus herab, und der dritte Satz zeigt, daß diese Giftpflanze, wenn sie auch leider in der deutschen Theologie eine erschreckliche Verbreitung gefunden, doch nicht auf deutscher Erde entstanden ist.

Die D. Hahn'sche Schrift hat einen gewaltigen Sturm erregt.[3]) Der Autor hat auf die zahlreichen Angriffe tapfer geantwortet und die Schmach Christi mit großer Sanftmuth getragen. Er durfte es mit ansehen, daß von seiner Schrift eine nach der Analogie des Glaubens sich vollziehende Neugestaltung der Theologie herdatirte. Der Rationalismus hatte kaum ange-

[1]) D. Hahn: De Rationalismi pag. 73, Anmerk. 70 und vorher schon pag. 71, Anmerk. 69.

[2]) D. Hahn: Ibidem pag. 74 u. 75.

[3]) Winer: Handbuch der theol. Literatur, Bd. I, Leipzig 1838, enthält ein sorgfältiges Verzeichniß des durch die Hahn'sche Schrift erregten Schriftenkampfes.

fangen, sich nach dem Hahn'schen Schlage wieder zu sammeln, als ihn ein neuer traf. Im Jahre 1828 gab D. Karl Hase seinen Hutterus redivivus heraus. Röhr kam ganz außer Fassung und suchte durch wüstes Schelten zu ersetzen, was ihm an Argumenten fehlte. Auch Hase's Schwertschlag hatte tief verwundet, nachhaltiger und jedenfalls segensreicher wirkte D. Hahn's Angriff nach, denn wenn jener auch den vulgären Rationalismus getroffen, so hatte er doch an Stelle desselben eben nur einen andern Rationalismus zu setzen gewußt, den historisch-kritischen, der zwar von Weitem idealer aussah, der aber doch selbst seinen geistvollen Hauptvertreter Hase, den Mann, der die Kirche mit sehr werthvollen Gaben beschenkt, nicht davor zu behüten vermochte, bezüglich der Auferstehung Christi allmälig bis zur Scheintod-Hypothese herabzusinken.[1])

Der Segen von Hahns Arbeit aber kam dem Glauben zu statten.

Daß es übrigens für einen Mann aus der supranaturalistischen Schule nicht leicht war, für sein eigenes System sofort alle Folgerungen aus seiner grundsätzlich völlig klaren Stellung zu ziehen, zeigt der sehr große Unterschied zwischen der ersten (1828) und zweiten (1857) Auflage seiner Glaubenslehre. Die erste trägt noch deutliche Spuren des Hallischen Supranaturalismus, die zweite dagegen erstarkt zu dogmatischer Schärfe und confessionell lutherischer Ausprägung. D. Hahn, den der HErr gewürdigt hat, einmal eine Geistesschlacht als Ritter sonder Furcht und Zagen zu schlagen, und der auch sonst die Theologie mit trefflichen Gaben seines eisernen Forscherfleißes und seiner riesenhaften Gelehrsamkeit beschenkt hat — wir erinnern nur an die Bibliothek der Symbole — hat es sich wohl um die Kirche verdient, daß sie seiner nicht vergißt, und es wäre eine schöne Gabe, wenn die beiden Söhne D. G. L. Hahn und Lic. Theodor Hahn im Jahre 1892, am hundertjährigen Geburtstag ihres herrlichen Vaters, „De Rationalismi qui dicitur vera indole“ in neuer Auflage wollten erscheinen lassen. Vielleicht spiegelt sich

[1]) Steude: Die Vertheidigung der Auferstehung Jesu Christi in den Studien und Kritiken, 1887, 2. Heft, pag. 248.

dann in einem Canticum Gallicinum redivivum auch mancher junge Theologe, der in Gefahr ist, dem modernen Rationalismus, das ist dem Ritschelianismus, anheimzufallen, und ermannt sich dazu, dessen vera indoles zu studiren. In Schlesien wenigstens, wo die ältere Generation den seligen D. Augustus Hahn in treustem Andenken hegt, würde eine solche Jubelausgabe mit Freuden begrüßt werden, denn wie Hahn einst in Leipzig den Rationalismus hat umglauben dürfen, so hat er ihn als evangelischer Bischof von Schlesien umgeliebt und durch die Kraft seiner *ἀγάπη* überwunden.

Kapitel II.

Die beherzte Offensive gegen den Modernismus im Ganzen und den theologischen im Besonderen.

§ 1.

Dr. Friedrich Julius Stahl.

Unter den starken positiven Geistern, die den sittlichen Muth gehabt haben, ihre den Strebungen des Modernismus grundsätzlich widerstrebende Lebensauffassung ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit bis in ihre letzten Gründe hinein aufzudecken, und aus ihr die letzten Folgerungen öffentlich zu ziehen, steht, soweit sie nicht Theologen von Beruf waren, unleugbar oben an: Dr. Fr. Julius Stahl. Drei Proselyten der Gerechtigkeit hat der HErr in unserem Jahrhundert der evangelischen Kirche deutscher Zunge geschenkt, in denen, nachdem sie unter dem Kreuze Frieden gefunden, der Segen Abrahams in mächtiger Weise erwacht ist. Wir meinen August Neander, der vielen wenigstens sicher ein lieber Brautwerber für Christum, ein *φίλος τοῦ νυμφίου* geworden, Friedrich Adolph Philippi, der die herrlichen Schätze der lutherischen Classiker wieder zu heben begonnen, — und Stahl, der mächtige Staatsmann, der 1848 den Stürmen der Revolution in heißem Heldenkampfe das abgerungen hat, was unser Staatsrecht an positiven Elementen

besitzt, der hohe, vornehme Geist, der ein System des Rechtes[1]) auf dem Grunde christlicher Offenbarung aufzubauen geflissen war, der kühne Bekenner, der den geistigen Strebungen seines Jahrhunderts die Kriegserklärung entgegenwarf:

Umkehr der Wissenschaft.

Dies Wort hat die Geister fieberhaft erregt, und diese Erregung hat den Urheber jenes mächtigen geflügelten Wortes veranlaßt, in der Vorrede zur dritten Auflage seines Riesenwerkes: „Die Philosophie des Rechtes" näher auf den Inhalt desselben einzugehen.[2]) Seine innere Legitimation, diesen Ruf nicht nur einer einzelnen Wissenschaft, sondern der Wissenschaft zuzurufen, mußte wohl als ausreichend anerkannt werden. Daß der Schöpfer des genialen Werkes: „Philosophie des Rechtes" dem jus gegenüber ein competenter Beurtheiler war, konnte nicht bestritten werden, daß der Autor der „Philosophie des Rechtes" ein namhafter Philosoph ist, leuchtet dem Leser sofort ein. Den Beruf aber auch Namens der Theologie den Ruf erschallen zu lassen, konnte ihm die letztere um so weniger bestreiten, als er sein Recht durch hervorragende Leistungen auch auf dem Gebiet der Theologie ausreichend erwiesen. Wiefern endlich die Medicin ruht auf den Naturwissenschaften, durfte auch sie kaum bestreiten, daß Stahl ihr urtheilsfähig gegenüber stand. — Gerade der Universalismus der Ausstattung mit geistigen und geistlichen Gaben, wie er in dieser Breite und Tiefe zugleich wenigen Männern der Wissenschaft unserer Zeit eigen war, berechtigte Stahl dazu, den Gedanken, der ihn ganz beherrschte, nicht zurückzuhalten. Es leuchtet ja von selbst ein, daß wir für unsere Aufgabe von der Loosung Stahl's: „Umkehr der Wissenschaft" Act nehmen müssen, denn wenn die Wissenschaft in ihrer dermaligen Gestalt

---

[1]) Es ist ein constanter Zug in der Geschichte des Reiches Gottes, daß der HErr in großen Zeiten auch hervorragende Vertreter des jus zu Baumeistern an Zions Mauern bestellt. So war's im vierten Jahrhundert, als Gregor von Nazianz pater und Basilius von Mozaka-Cäsarea pater blühten, so im sechzehnten Jahrhundert, als Dr. Gregorius Heinse von Brück und Lazarus Spengler wesentlich mit bauen durften.

[2]) Dr. F. Jul. Stahl: Die Philosophie des Rechtes, 5. Aufl., II. Bd., erste Abtheilung, 1878, Vorrede zur dritten Auflage I—XXX.

wesentlich dazu beigetragen hat, den Glauben an die Majestät des geschriebenen theopneustisch geschenkten Wortes Gottes tief zu schädigen, so erscheint ja die Hoffnung als vollberechtigt, daß eine Wissenschaft, welche in Stahl's Sinne eine Umkehr vollzöge, zum Wiederaufbau dieses Glaubens wesentliche Dienste leisten müßte. Da wir in den Prolegomenen § 3 den wahren Sinn jenes Stahl'schen Kriegsrufes bereits kurz nachgewiesen haben, so brauchen wir hier auf die Sache selbst nicht näher einzugehen. Wir verweisen ausdrücklich auf jene kurze Entwickelung und constatiren nur, wie wir persönlich zu der Mahnung „Umkehr der Wissenschaft" stehen. Wir billigen den Satz durchaus, aber freilich nicht in dem Sinne, wie er von den Bannerträgern des Liberalismus theils bona, theils mala fide fälschlich ausgelegt worden ist, sondern nur in dem Sinne, in welchem ihn Dr. Stahl selbst verstanden wissen will. Wir können die liebe Hoffnung nicht unterdrücken, daß der HErr, der mit unserem Volke sicher noch Gedanken des Friedens hat, durch seines heiligen Geistes Wehen seine evangelische Braut innerlich so stärken wird, daß sie die Jünglinge in Schule und Kirche mit den Kräften der obern Welt reichlich auszustatten und mit der specifisch christlich-evangelischen Weltanschauung fest zu wappnen vermögen wird. Geschieht dies, so hat es keine Noth. Dann werden diese Jünglinge, auch wenn sie Männer geworden sind, in ihrer Specialwissenschaft sich so bewegen, daß sie auf der theistischen Grundlage unverrückt stehen bleiben und sich auch nicht schämen, auf dem Katheder und im Leben freudig zu bekennen, daß sie Christen sind und zwar evangelische. Wir wahren dabei jeder einzelnen Wissenschaft, ja jeder einzelnen wissenschaftlichen Disciplin, uneingeschränkt ihr Recht, sich nach ihren innern Lebensgesetzen zu entwickeln, wiefern sie nur auf dem ewigen Lebensgrunde bleiben. Die deutsche Wissenschaft ist das Kind der Reformation, das kann der nicht bestreiten, der der Culturgeschichte unseres Volkes irgend kundig ist. Darum fühlt die evangelische Kirche der Wissenschaft gegenüber eine starke Mutterliebe. Das kann eine trauernde Liebe sein, wenn das Kind in einem Entwickelungsstadium steht, welches für Mutter und Kind ernste Gefahren birgt, aber ersterben kann diese Liebe im Mutterherzen nie.

Bande des Blutes lassen sich nicht verleugnen. Die Wissenschaft würde wahrlich weder als Ganzes noch in ihren Theilen etwas verlieren, wenn sie, mit dem Materialismus und Pantheismus grundsätzlich brechend, zur christlichen Grundlage zurückkehrte. Sie würde in ihrer Freiheit nicht behindert werden, denn sie würde unter dem vollen Segen von I. Korinth. 3, 23 *πάντα ὑμῶν ἐστιν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ*, stehen, sie würde den vollen Segen von Joh. 8, 36 *ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε* erfahren, wenn sie dem Sohne gestattete, das *ἐλευθερῶσαι* zu üben, sie würde nur von der in I. Petri 2, 16 gezeichneten Gefahr behütet werden, die *ἐλευθερία* zum *ἐπικάλυμμα τῆς κακίας* zu machen.

Schenkt der HErr aber der deutschen Wissenschaft eine solche Palingenese aus dem evangelischen Lebensgrunde heraus, dann wird der Name Dr. Stahl nicht mehr verketzert werden als der eines Dunkelmannes, sondern man wird ihn ehren als den eines gesegneten, muthigen Rufers zum Streit.

Nach der Analogie der Wege des HErrn, die hinter uns liegen, meinen wir, daß sich der HErr einmal ein Rüstzeug erwählen wird, das, Glaubensheld und Koryphäe der Wissenschaft zugleich, die Wissenschaft innerlich nöthigen wird, zu den heiligen Glaubensgründen zurückzukehren. Einen evangelischen Thomas von Aquino sehnt Dr. Stahl herbei,[1]) das heißt einen Mann, der für unsere Tage und auf evangelischem Boden dieselbe großartige Arbeit vollzöge, wie einst der Aquinat, der also eine Wissenschaft schüfe, in der der öffentliche Glaube und die öffentliche Bildung in Eintracht lebten. Er sehnt eine centripetale Strebung der Wissenschaft herbei an Stelle der centrifugalen. Wir würden in diesen Stahl'schen Gedanken anstatt des Aquinaten, wenn es ein Scholastiker sein soll, lieber den Cantuarenser eintragen. Wir brauchen aber keinen zu suchen, wir haben ihn schon. Es braucht nur Luther ein Lutherus redi-

[1]) Stahl l. l. pag. XXIX: Es versteht sich von selbst, daß der vom Scheitel bis zur Sohle evangelische und lutherische Stahl nicht entfernt daran denkt, eine sachliche Repristination der Wissenschaft zu wünschen etwa im Sinne der Leoninischen Rathschläge unserer Tage, sondern er sehnt eine evangelische General-Wissenschaft, in welcher Glauben und Wissen auf Grund unseres Formal- und Materialprincipes sich durchdringen, herbei.

vivus zu werden, der Gottesmann, in welchem Glauben und Wissen sich zu herrlicher Harmonie durchdrangen, der die Kirche hat zurückbilden dürfen zum reinen evangelischen Glauben, und der die deutsche Wissenschaft in ihrer ursprünglichen Schöne auf dem Grunde der auf den Thron gestellten Schrift als ebenbürtige Tochter aus dem sola fide hat erwachsen sehen.

Bei der von uns wenigstens in einigen Grundlinien gezeichneten Geistesart Stahl's erhellt es von selbst, daß seine Stellung zum Worte Gottes nur eine streng realistische sein konnte, und daß er den theopneustischen Charakter der Schrift nur im Sinne der Verbal-Inspiration anzuschauen vermochte. Ein so consequenter, vornehmer und geschlossener Geist, dessen Lebensloosung: „Autorität, nicht Majorität" war, der von der Majestät der Schrift und der Herrlichkeit des Glaubens in so flammenden Worten zu reden und zu zeugen wußte, konnte sich weder bei den *λόγια θεόχριστα* eines Philo, noch bei der *ἐπίπνοια* eines Josephus beruhigen. Er konnte Frieden nur finden, wenn er sich beugte unter rein göttliche Autorität, wenn er das *θεόπνευστος* im strengsten Sinne faßte, in dessen Hintergrunde immer mit logischer und pistischer Consequenz die notarii et amanuenses Spiritus sancti stehen.

Ein Erbe Stahls aber muß die Theologie jetzt schon antreten. Sie darf nicht nur von der *ἐπίγειος σοφία* verlangen, daß sie sich mit den heiligen Lebensgründen der *ἐπουράνιος* ernst beschäftige, sondern sie muß im Besitz der *ἐπουράνιος* auch die *ἐπίγειος σοφία* ernst studiren.

Die Kappadoker unterschieden fünf Kategorien ihrer geistigen und geistlichen Arbeit. Zwei gehörten der *ἐπίγειος σοφία* an:

1) das *φυσιολογεῖν* und
2) das *φιλοσοφεῖν*,

drei der *ἐπουράνιος σοφία*:

1) das *θεολογεῖν*
2) das *δογματίζειν*
3) das *ὁμολογεῖν*.

Es würde den studirenden Jünglingen unserer Tage zu großem Segen gereichen, wenn sich ihr theologisches Studium nach Vorhof, Heiligthum und Allerheiligstem gestaltete, so zwar,

daß das φυσιολογεῖν und das φιλοσοφεῖν das Atrium, das θεολογεῖν und δογματίζειν das Sanctum und das ὁμολογεῖν das Sanctissimum wäre.

---

§ 2.

Aug. Friedr. Chr. Vilmar.

Es war ein sehr herzhafter Angriff gegen den gesammten Modernismus in der Theologie, als im Jahre 1857 Vilmar seine kleine Schrift ausgehen ließ:

„Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik."[1])

Dieser Ruf zum Kampf mußte um so bedeutsamer erscheinen um des Klanges willen, den der Name des Verfassers hatte. War Vilmar doch, abgesehen von seiner hervorragenden Stellung im hessischen Kirchenregiment, zugleich der Mann, der die beste deutsche Literaturgeschichte geschaffen. Er hatte in dieser classischen Schrift voller Geist und Leben nicht nur die wunderbare Herrlichkeit der ersten Glanzperiode deutschen Sanges, deren Mittelpunkt die Wartburg und deren erste Größe Wolfram von Eschenbach gewesen, treffend gezeichnet, sondern er hatte auch mit großartiger Objectivität einen Goethe voll zu würdigen gewußt. Vilmar und Stahl berühren sich in ihren Weckrufen, die ja auch ziemlich gleichzeitig ergingen, in zwei wichtigen Punkten. Beide greifen nicht einzelne Erscheinungen modernistischer Art an, sondern den gesammten Modernismus als solchen. Beide protestiren feierlich dagegen, daß man die unreifen Darbietungen des Modernismus unter dem glänzenden Aushängeschilde der Wissenschaft an den Mann bringe, und dringen mit heiliger Energie darauf, den Begriff „Wissenschaft" richtig zu stellen, ihn wieder in die Tiefe zu legen und aus seiner zeitgeschichtlichen Umarmung mit dem Unglauben oder Halbglauben zu befreien. Sonst freilich fällt, wenn wir beide Schriften, die vorhin entwickelte Stahl'sche Vertheidigung seines Kriegsrufes: „Umkehr der Wissenschaft" und die Vilmar'sche Theologie der Thatsachen als

[1]) Vilmar: Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik, Marburg, Elvert'sche Univ.-Buchh., 1857.

Ganzes mit einander vergleichen, dieser Vergleich entschieden zu Gunsten Stahl's aus. Seine Darbietungen sind eine ungewöhnlich reife Arbeit. In jenen dreißig Seiten drängt sich Welle auf Welle. Einzelne Partien in D. C. F. Steinmeyers apologetischen Schriften und in D. Julius Müllers dogmatischen, oder in Dr. Ludwig Wiese's pädagogischen Schriften ausgenommen, wissen wir kaum etwas in unserem Zeitalter Geschriebenes zu nennen, wo ein so gewaltiger Stoff in wenigen Seiten zu solcher reifen Klarheit durchgearbeitet wäre, wie bei Stahl. Die gleiche Anerkennung müssen wir Vilmar versagen. Es fehlt in seiner Schrift an der edlen Feile, und zwar nicht blos in der Form, in welcher wir auch vielfach die Arbeit letzter Hand vermissen. Wir stimmen auch sachlich nicht in allen Stücken mit Vilmar überein. Unsere Stellung zur Union[1]) ist eine andere, als die seine, so unerschütterlich fest wir auch unsere Theologie als sich deckend mit der Formula concordiae wissen. Unsere Stellung zum Amt ist eine andere, als die seine.

Wir haben, gleich Vilmar, nichts gemein mit denen, die das Amt ableiten aus der Gemeinde. Es ist uns eine heilige Stiftung des HErrn Jesu. Wir haben, gleich Vilmar, nichts gemein mit denen, welche dem Amt nur das Recht, die Sündenvergebung zu verkündigen, beilegen; wir stehen auf Grund von Joh. 20, 23 fest auf dem Boden, daß das Amt die Vergebung der Sünden zu spenden habe, aber unser Amtsbegriff ist der alte lutherische, nicht der neulutherische, wie ihn manche sonst theure, ja herrliche Zeugen Christi zu Unrecht gespannt haben, zu denen sich auch Vilmar[2]) gesellt. Dies vorausgeschickt, halten wir nun mit dem Geständniß nicht zurück, daß Vilmar's Schrift zunächst eine ethische Heldenthat ersten Ranges ist. Er hat den sittlichen Muth gehabt, seine innersten Gedanken dem Modernismus gegenüber, ohne jede diplomatische Reserve, mit kühner, freier Stirn auszusprechen. Er hat den Finger auf manche tiefe Wunde gelegt und den immer klaffender werdenden Riß zwischen dem Bekenntniß der Kirche und den Operationen der modernen Theologie mit schonungsloser Offenheit aufgedeckt. Manche seiner

[1]) Vilmar: l. l. pag. 33.

[2]) Vilmar: l. l. pag. 94.

Urtheile sind nicht nur innerlich wahr und vollberechtigt, sondern auch in ergreifender Weise begründet. So vor allen Dingen seine Kritik der Einleitungswissenschaft,[1]) so seine harte, aber leider wahre Bemerkung,[2]) „daß die Atheologie dem Worte Gottes von Grund aus widerspricht", so auch seine vielgeschmähte Bemerkung vom[3]) „Zähnefletschen des Teufels", mag der Ausdruck auch nicht besonders glücklich gewählt sein, Vilmar ist und bleibt ein kräftiger, bedeutender lutherischer Realist unserer Tage. Er hat die Haupt- und Fundamental-Artikel unseres Bekenntnisses wirklich an sich und in sich erlebt nach allen Höhen und Tiefen, und darum weiß er sichern Sündern gegenüber ebenso gewaltig zu zeugen von der Macht der Sünde, wie er geängstigten Herzen gegenüber die Herrlichkeit der Gnade zu preisen versteht. Wir stimmen Vilmar bei, wenn er sagt[4]):

„Es muß ein Bannwort gefunden werden, durch welches jenen Angriffen, die von Seiten der Rhetorik mehr nach der Dialektik und der Theologie der Physika gegen die heilige Schrift gerichtet werden, mit einem Mal und von Grund aus begegnet wird."

Wir glauben auch zu wissen, wo dieses Bannwort zu finden ist. Nirgends anders, als in dem Bekenntniß zur Verbal-Inspiration. Nur wenn die Theologie sich auf diesen Felsen stellt, ist sie des Sieges gewiß. — Nun steht ja Vilmar selbst auf diesem Standpunkt. Er redet von[5]):

„dem ehernen unbeugsamen Wort."

Es spielt in seiner Beweisführung das „trötzliche"

Haec dixit dominus

die entscheidende Rolle.[6]) Es ist ihm also der HErr selber der eigentliche dicens und der dictator, und wenn er die Schrift primär menschlich, secundär göttlich[7]) nennt, so bezieht sich bei

---

[1]) Vilmar: l. l. pag. 25.

[2]) Vilmar: l. l. pag. 26.

[3]) Vilmar: l. l. pag. 41.

[4]) Vilmar: l. l. pag. 27.

[5]) Vilmar: l. l. pag. 7.

[6]) Vilmar: l. l. pag. 83 u. 91.

[7]) Vilmar: l. l. pag. 27.

ihm jenes primär und secundär wahrlich nicht auf die innere vis und δύναμις, sondern lediglich auf die chronologische Folge, in welcher sich die doppelte Natur der Schrift nach Außen hin geltend macht, wiefern sie zuerst als menschlicher Mund und menschliche Feder arbeitet und dann erst zu zweit, aber freilich mit überwältigender Energie, hinter dem irdischen Scriba den himmlischen Autor zeigt. Einen Mann, der die Schrift kurz charakterisirt, als[1]): „Die Rede Gottes zu uns," den herzhaften und entschlossenen Vertretern der Verbal-Inspiration zuzuzählen, ist unser gutes Recht. Trügen nicht alle Zeichen der Zeit, so wird sich die Vilmar'sche Controverse zwischen der Theologie der Thatsachen und der Theologie der Rhetorik einst dahin zuspitzen, daß sich, gedrängt innerlich vom Ansturm des Unglaubens, äußerlich vom Sturmlauf des infalliblen Papstes, die Theologen in zwei Heerlager theilen werden, in solche, die für die Verbal-Inspiration sind (Theologie der Thatsachen), und in solche, die gegen die Verbal-Inspiration sind (Theologie der Rhetorik).

---

§ 3.

Ernst Wilhelm Hengstenberg.

Nachdem Claus Harms durch die Glaubensthat vom 31. October 1817 den grundsätzlichen Kampf gegen den Rationalismus begonnen, nachdem das canticum Gallicinum diesem Kampfe neue Impulse zugeführt, gefiel es dem HErrn, sich zum Rufer im Streit wider den Rationalismus ein besonderes Rüstzeug zu berufen. — Es war dies Ernst Wilhelm Hengstenberg. Das Gepräge eines Rüstzeuges trägt dieser Gottesmann auch dadurch an sich, daß bei seiner Bekehrung vom Unglauben zum Glauben menschliche Vermittelung sehr zurücktrat. — Wir vermögen keine theologische Schule und keinen einzelnen Theologen zu nennen, welche auf Hengstenberg's Entwickelung einen einschneidenden Einfluß geübt. Er ist vom Ungläubigen zum Confessor gereift dadurch, daß ihn der HErr bekehrt hat durch sein geschriebenes Wort und durch das Wehen seines heiligen Geistes. Das Ge-

[1]) Vilmar: l. l. pag. 26.

präge des Rüstzeuges trägt Hengstenberg auch darin an sich, daß seine ganze Art sich nicht entwickelte κατὰ τὴν φύσιν, sondern κατὰ τῆς φύσεως. Von Natur war er sanft und beinahe weiblich weich, dennoch wurde ihm das Schwert in die Hand gedrückt. Es war contra naturam, daß die Hand, die eine wunderbar zierliche Handschrift schrieb, das Schwert Gideons führen mußte. Darum wußte Hengstenberg seinen Kampf auch als eine ihm übertragene Mission, und die zu solchem Kampfe ihm verliehene Waffenrüstung trug den Charakter des Charisma. Auch darin trägt Hengstenberg den Stempel des Rüstzeuges an sich, daß er zwar auch außerhalb der Grenzen seiner besondern Mission Bedeutendes geleistet hat, daß aber diese Leistung nicht entfernt den Vergleich aushält mit den epochemachenden Leistungen innerhalb seiner eigentlichen Mission. Hengstenberg als alttestamentlicher Theologe hat der Kirche manchen werthvollen Dienst leisten, sie mit mancher schönen Gabe beschenken dürfen, aber im Verhältniß zu der großartigen Mission, das Alte Testament als solches nach seinem theopneustischen Charakter zu zeigen und auf den Ruinen, die der Rationalismus zurückgelassen, den Bauplatz für einen edlen Neubau zu bereiten, sinken seine eigenen Darbietungen zur Theologie des Alten Testamentes zu Werken zweiten Ranges, zu Werken aus der Zeit und für die Zeit herab, sie tragen auch in ihrem nicht ganz überwundenen Spiritualismus den Stempel der Zeit an sich. Letzteres gilt vielleicht mehr noch von den in Hengstenberg's Feierabendstunden fallenden Abhandlungen über die Sünderin und den Jakobusbrief, in welchen wir wenigstens die Gefahr einer παρατροπή von der ἀναλογία τῆς πίστεως bezüglich des Artikels, mit dem die Kirche steht und fällt, sehen. Wo er aber innerhalb seiner eigentlichen Mission redet und handelt, der Theologie des Alten Testamentes den legitimen Platz im Ganzen der Theologie zurückzuerobern, da erweist er sich als einen bahnbrechenden Geist ersten Ranges, da thut er sichere Schritte.

Die Rüstzeugsart finden wir bei Hengstenberg auch darin, daß mit seinem Wachsen im Glauben auch die ethische Bewährung Schritt hielt, daß der Mann, der wohl ein Menschenalter hindurch der bestgehaßte Theologe seiner Zeit war, durch seine

sittliche Lauterkeit seinen erbitterten Feinden Respect abgenöthigt. Wenn es nach Matth. 16, 24 des Jüngers ethische Doppelaufgabe ist: *ἀπαρνήσασθαι ἑαυτὸν* und *ἆραι τὸν σταυρὸν αὐτοῦ*, so hat dieser doppelten Aufgabe Hengstenberg wenigstens mit heiliger Energie allezeit gerecht werden wollen. In der Selbstverleugnung und in der Willigkeit, sein Kreuz zu tragen, durfte der Mann ein leuchtendes Exempel sein für alle, die ihm nahe kamen. Ob er gleich zeitweis einen gewaltigen Einfluß besaß, war er mit den in jungen Jahren erlangten Ehren eines Doctors und Professors der Theologie voll zufrieden, ohne jemals seine Hand nach andern auszustrecken. Er hat dem HErrn sein treues Weib und alle seine Kinder ohne Murren, ja bis hinauf zur Höhe eines fröhlichen Gebers, wiedergeben müssen. Hengstenberg hat sich auch die Hände rein gehalten von jeglichem Nepotismus. Es sind ihm ja mancherlei Enttäuschungen nicht erspart geblieben. Er hat sich manchmal geirrt und vergriffen bei der Wahl der Personen, denen er sein Vertrauen zugewendet. Dann aber hatte er sich eben einfach geirrt, niemals war Selbstisches bei solcher Empfehlung beigemischt, niemals waren die Empfohlenen seine Nepoten.

Wir heben zum Schluß dieser allgemeinen Charakteristik noch einen Zug in den Wegen des HErrn an und durch Hengstenberg hervor, der uns wie eine Prophetie erscheint. Hengstenberg, ein Sohn der reformirten Kirche, wird der Führer der confessionellen Lutheraner innerhalb der preußischen Landeskirche. Es ist uns, als hätte der HErr durch diese Führung zeigen wollen, daß die Einsprengung des Calvinismus auf deutsche Erde, die sich dereinst vollzogen hat durch den Frontwechsel zuerst des pfälzischen Kurhauses, an der Thatsache nichts ändere, daß das deutschevangelische Bekenntniß zu lutherischer Ausprägung berufen sei, und daß die preußische Landeskirche ihre weltgeschichtliche Mission als größter evangelischer Kirchenkörper des europäischen Festlandes am besten dadurch erfülle, daß sie, mag sie immerhin ihre exoterischen Kategorien auch aus dem andern confessionellen Lager entlehnen, die esoterischen, die eigentlichen Heilsgüter nach Wort und Sacrament, in lutherischen Bahnen hegt und pflegt.

Wir kommen nun, nachdem wir den Kämpfer kurz gezeichnet, zu Hengstenberg's Kampf. Er ist eingeleitet durch die Thesen, die er am 16. April 1825 bei seiner Rite-Promotion zum Licentiaten öffentlich vertheidigt hat.[1]) Liest man diese Thesen und bedenkt dabei, daß sie eben im Jahre 1825 vertheidigt worden sind, so muß man zugeben, daß in dem damals 23jährigen Jüngling eine Heldenseele gelebt, und daß die Aufstellung dieser Thesen eine Großthat des Glaubens gewesen ist. Der Kern der Thesen ist die These XII.[2]) Sie lautet:

„Ratio humana coeca est in rebus divinis.“

Zwar sagt der junge Licentiat hiermit nichts Neues. Er spricht einfach die große Wahrheit aus, die Luther in seinen Werken in allen Tonarten mit gewaltiger Energie bezeugt und dadurch zum Gemeingut der evangelischen Christenheit gemacht, daß er sie im Katechismus an die Spitze seiner Erklärung des dritten Artikels gestellt, die große Wahrheit, die das Zeitalter lutherischer Orthodoxie von Chemnitz bis Calov vollständig beherrschte, aber er tritt mit dieser These dem Götzen der Zeit, der Vernunft, die nach Entthronung der *πίστις* sich auf den Stuhl gesetzt, doch in einer Weise entgegen, wie das vor ihm in wissenschaftlichen Thesen Menschenalter hindurch Niemand gethan. Als Claus Harms eine ähnliche Sprache zu reden wagte, da konnten sich die Rationalisten damit trösten, daß diese scharfe Kriegserklärung von einem Diener der Kirche komme, jetzt aber war es ein Jünger der Wissenschaft, der sie aussprach. Darum erschien sie jetzt in einem ganz neuen Lichte.

Zu einem wirklichen Ereigniß ersten Ranges für die ganze neuere Kirchengeschichte aber stempelte sich die XII. These dadurch, daß sie nicht etwa ein leicht hingeworfenes Paradoxon war, um persönliches Interesse für den muthigen Disputator zu erwecken, sondern daß sie ganz bestimmt hervortritt als das Programm, als die Loosung für seine ganze Lebensarbeit. Man darf ohne Uebertreibung sagen, der ganze 44jährige theologische Kampf Hengstenberg's sei eine ununterbrochene Vertheidigung

---

[1]) Ernst Wilh. Hengstenberg, sein Leben und Wirken von Johannes Bachmann, Gütersloh 1876, Band I, pag. 333 u. 334.

[2]) Hengstenberg: Ibidem pag. 333.

seiner XII. These gewesen. Mit bewunderungswürdiger Folgerichtigkeit, mit staunenswerther Thatkraft hat er der Kirche gehalten, was er ihr als dreiundzwanzigjähriger Jüngling versprochen. Wir bewundern mit Recht an Athanasios seine gewaltige Selbigkeit. Die drei christologischen Hauptschriften: περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως, περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας und περὶ σαρκώσεως[1]) gehören ganz verschiedenen Perioden seines langen Zeugenlebens an; er hat, weil er fortwährend im geschriebenen Worte Gottes grub, im Einzelnen viel dazu gelernt, aber sein Standort ist unverrückt derselbe geblieben. Wir müssen diese selbe Bewunderung Hengstenberg zollen. Die zweiundvierzig Jahrgänge seiner evangelischen Kirchenzeitung, und insbesondere deren geistesmächtigen Vorworte, weisen manchen Wandel nach, besonders in der Frage über die Vollberechtigung der lutherischen Confession innerhalb der Union, obwohl wir auch hier eine Inconsequenz nicht anzuerkennen vermögen, sondern vielmehr auch hier die Consequenz darin erblicken, daß er bei aller mächtig wachsenden Liebe zum lutherischen Bekenntniß der Separation doch beharrlich widerstrebt, wahrlich nicht aus Furcht, sondern aus zarter Gewissensscheu,[2]) aber in einem Stück ist die evangelische Kirchenzeitung von 1827 bis 1869 eisern consequent gewesen, sie hat den Satz:

„Ratio humana coeca est in rebus divinis"

voll zu Ehren gebracht, und, nachdem der alte Rationalismus unter diesen Streichen seinen Geist aufgegeben, wenigstens als dominirende oder mit-dominirende Richtung und Schule, da hat er in der richtigen Erkenntniß, daß der äußerlich überwundene Rationalismus innerlich fortlebe, weil er einfach die Theologie des natürlichen Menschen ist,[3]) nicht zu kämpfen aufgehört. Das ist der mächtige Dienst, den Hengstenberg dem geschriebenen Worte Gottes geleistet hat, daß er einem vernunftsüchtigen Geschlecht das völlige Unvermögen, ein adäquates Gefäß fürs Wort Gottes zu sein, energisch gezeigt hat.

---

[1]) Meine Geschichte der Arianischen Häresie, Theil I, Gütersloh, Bertelsmann, pag. 145 u. 146.

[2]) Bachmann bei Herzog V, pag. 773, Artikel Hengstenberg.

[3]) Bachmann: Ibidem.

Er hat aber dem Worte Gottes noch einen zweiten großen Dienst geleistet. Es giebt außer der Vernunft noch ein zweites Irrlicht, welches das Licht des Glaubens zu verdunkeln droht. Es ist dies das sogenannte innere Licht, welchem die Schwärmer, aber in einem gewissen Grade auch die Pietisten, sich vertrauen, dem aber auch die Schleiermacher'sche Theologie Thor und Thür geöffnet. Auch hier mußte der Kampf entschieden eingesetzt werden. Die Gefahr war groß, Hengstenberg hat auch diesen Kampf auf sich genommen, und zwar hat er das zweite große Programm für seine Lebensarbeit knapp ein halbes Jahr nach dem ersten gefunden. Es liegt vor in der Schrift vom October 1825[1]):

„Einige Worte über die Nothwendigkeit der Ueberordnung des äußern Wortes über das innere nebst Stellen aus Luthers Schriften."

---

§ 4.

A. G. Rudelbach.

Zur Zurückeroberung der alten Fundamente der Inspirationslehre ist D. Rudelbach von ganz besonderer Bedeutung gewesen, ja diese seine Bedeutung ist eine so durchschlagende, daß wir uns in § 3 der Prolegomena schon eingehend mit ihm haben beschäftigen müssen. Wir verweisen auf das dort bereits Gebotene zurück. Als D. Rudelbach in Verbindung mit D. Guerike im Jahre 1840 die Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche herauszugeben begann, eröffnete er sie mit einer Abhandlung über die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift und ließ in den drei ersten Jahrgängen überaus werthvolle weitere Studien seiner Feder über dies Grundthema folgen.[2])

---

[1]) Hengstenberg: Sein Leben und Wirken von Bachmann, Band I, pag. 334—354.

[2]) D. A. G. Rudelbach: Die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift mit Berücksichtigung der neuesten Untersuchungen darüber von Schleiermacher, Twesten und Steudel. Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche 1840 I, 1—59, II, 1—66; 1841 IV, 1—39, 1842 II, 1—51.

Das war der rechte Anfang für ein Unternehmen, welches der lutherischen Theologie und Kirche dienen wollte. Wie einst der große Normal-Dogmatiker Johannes Gerhard seine Loci begonnen hatte mit dem locus primus : de scriptura sacra, so will Rudelbach von diesem Vorhofe aus den wissenschaftlichen Dienst an der Theologie seiner Kirche beginnen. Es entspricht durchaus der ganzen Eigenart dieses innerlich vornehmen und tiefen Geistes, daß er sich die Rückeroberung der alten Glaubensfundamente von keinem andern Ausgangspunkte aus zu denken vermochte. Hier muß die lutherisch gerichtete Theologie in Rudelbachs Erbe eintreten. Sie muß Beides, ihre Arbeit und ihren Kampf, vom Formalprincip aus eröffnen. Die innere Unwahrheit, die Lehre von der Schrift und ihrer Herkunft innerlich völlig umzubilden und aus ihr im Vergleich zur alten Inspirationslehre ein *ἄλλο*, ja ein *ξένον* zu machen, dabei aber doch dieses Andere emphatisch evangelisches Formalprincip zu nennen, ist, wenn sie nicht überwunden wird, eine furchtbar ernste Gefahr für die evangelische Theologie. Täuschen nicht alle Zeichen der Zeit, so wird die Bedeutung, welche die evangelische Theologie als Geistesmacht für die innere Entwickelung unseres Volkes im zwanzigsten Jahrhundert haben wird, wesentlich davon abhängen, ob es ihr gelingen wird, ihr Formalprincip in seiner ganzen lutherischen Hehre und Majestät wieder darzustellen. Es wäre das eine vornehme Aufgabe für das letzte Jahrzehnt unsres Jahrhunderts vom Semi-Säcularjahre der Rudelbach'schen Studien 1890—1900. Nur das unfehlbare Wort ist die rechte Waffe gegen den Romanismus mit seinem unfehlbaren Papst, wie gegen den Rationalismus mit seiner rathlosen Vernunft. Wie die reformirte Theologie, wenn sie in die consequente Rückgewinnungsarbeit für's Formalprincip eintreten sollte, des classischen Werkes von L. Gaussen[1]) niemals vergessen darf, so darf die lutherische Rudelbach's nicht vergessen. Hat ihr doch der Letztere nicht nur das Thema, sondern auch die Disposition vermacht: historisch, apologetisch, dogmatisch sind seine Diatriben gegliedert. Daß er ihr auch sehr bedeutende positive, des sorg-

[1]) L. Gaussen: Théopneustie ou Inspiration plénière des Saintes Écritures. Deuxième Edition. Paris 1856.

fältigen Ausbaues werthe Gedanken zur Inspiration hinterlassen hat, haben wir in den Prolegomenen schon gezeigt, und wenn wir in der dogmengeschichtlichen Entwickelung auf Rudelbach zurückgekommen sind, ist das darum geschehen, um zu zeigen, daß seine Hebungen unentbehrliche Bausteine sind.

Kapitel III.

Die Hallische Schule.

Wenn wir unter diesem Namen die beiden Theologen August Tholuck und Julius Müller zusammenfassen, so sind wir uns der großen Verschiedenheit beider wohl bewußt. — D. Julius Müller war eine dogmatische Potenz allerersten Ranges, ein kühner, vornehmer Geist, nach Seiten der Höhe, wie der Tiefe gleich reich veranlagt. Das Hauptwerk seines Lebens, „die christliche Lehre von der Sünde" ist für den Wiederaufbau der gläubigen Theologie von grundlegender Bedeutung geworden.[1])

D. August Tholuck, von Haus aus Neander'scher Pectoral-Pietist, und von Kottwitz'scher Hausfreund, dann Pectoral-Latitudinarier und zuletzt confessionell leise erwärmt, war der in die Breite und Länge reich veranlagte, gefeierte Studentenvater; ausgestattet mit einem großartigen Charisma, das Herz des Jünglings zu verstehen, hat er mächtige Lebenskeime in die Herzen von Hunderten des theologischen Nachwuchses gelegt.

---

[1]) Conf. Festpredigt, gehalten am 15. Juni 1882 über Offenbarung St. Joh. 3, 7—8 zum goldenen Jubiläum des Centralvereins der Gustav Adolf-Stiftung zu Ohlau vom Verfasser, in der Kirche, in welcher Julius Müller confirmirt worden ist: „Er (Julius Müller) hat durch sein großes Werk „die christliche Lehre von der Sünde" der Verflachung des evangelischen Kernartikels von der Sünde und von der Gnade Halt geboten. Die Haushalter des HErrn hörten auf, den Schuldnern zuzurufen: „Nimm deinen Brief, setze dich und schreibe flugs funfzig", sie fingen wieder an, den Schuldnern ihres Herrn es fest einzuprägen, daß jeder seinem Herrn volle hundert Malter Weizen und volle hundert Tonnen Oels schuldig sei." Wir führen diese Worte an, weil sie ein Versuch sind, auch die Geschichte der Theologie der Gegenwart einmal auf der Kanzel zu berühren.

Doch aber haben Müller und Tholuck manches mit einander gemein. Beider Wiege hat auf schlesischer Erde, die des einen in Brieg, die des andern in Breslau, gestanden, Beide haben weit über ein Menschenalter zusammen in Halle gelebt und gelehrt, der Zusammenklang der beiden Namen: Müller und Tholuck hat der Hallischen Hochschule ihre besondere Anziehungskraft gegeben. Da überdies beide Männer eine Stellung zur Union einnahmen, haben sie hierdurch eine Hallische Schule gebildet. Ihr Unionsideal war nicht die bloß cultische und regimentliche, sondern die Bekenntniß-Union. Sie sahen in dem Consensus der beiderseitigen Symbole den Bekenntnißstand der unirten Landeskirche, und Müller wenigstens hat mit der ihm eigenen Geistes- und Willenskraft diese Unionsgedanken mit schneidiger Schärfe verfolgt, und Tholuck ist ihm hierin gefolgt, so daß aus dem Müller-Tholuck'schen Kreise die Führer der positiven Union hervorgegangen sind. Beide Männer haben aber auch das Bedürfniß gefühlt, in die Entwickelung der Inspirationslehre positiv einzugreifen, und da das ziemlich gleichzeitig geschehen ist, so scheint es ein bewußter Versuch beider zu sein, den Einfluß der Hallischen Schule bezüglich der Stellung zum Worte Gottes zu sichern. Tholuck ließ 1850 seine Studie:

„Die Inspirationslehre";[1])

Müller ließ 1851 seine:

„Betrachtungen über das Princip der evangelischen Kirche nach seiner formalen Seite"[2])

erscheinen. Auf beide Studien müssen wir gründlich eingehen, denn sie haben einen sehr bedeutenden Einfluß geübt, und zwar wollen wir chronologisch verfahren und zuerst Tholuck's Studie ins Auge fassen.

---

[1]) D. Aug. Tholuck: „Die Inspirationslehre", zweiter Artikel, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1850, Nr. 42—44.

[2]) D. Julius Müller: Betrachtungen über das Princip der evangelischen Kirche nach seiner formalen Seite. Deutsche Zeitschrift 1851, Nr. 27 u. 28, pag. 213 ff.

§ 1.

Tholuck's Inspirationslehre.

D. Tholuck hält fest an der Offenbarung. Er sagt[1]: „Wir bekennen uns zu dem Glauben eines geoffenbarten Inhaltes des Gesetzes und der Propheten, der Lehre Christi und der Apostel. Dazu kann sich Jemand bekennen und sich doch gedrungen fühlen, die Inspiration der Schrift in gangbarem Sinne aufzugeben." Nach Tholuck's Meinung ist also nur das ein Kennzeichen eines gläubigen Theologen, daß er sich zur Offenbarung bekenne. Die Inspiration als solche ist ihm zunächst etwas Unwesentliches. Doch begnügt er sich durchaus nicht damit, dem älteren Inspirationsbegriff gleichgültig gegenüber zu stehen, sondern er spricht sich bestimmt dahin aus[2]: „daß die alte Inspirationslehre unhaltbar ist, und daß ein Aufgeben derselben ungefährlich ist." Welche Argumente Tholuck gegen die alte Inspirationslehre ins Feld führt, haben wir in den Prolegomenen § 3 bereits nachgewiesen.[3]) Ergänzend bemerken wir hier nur, daß er die Beweiskraft eines seiner Argumente selbst wesentlich herabstimmen muß. Der Vorwurf, daß aus den LXX Uebersetzungsfehler in das Neue Testament gekommen, ist doch nicht mehr haltbar, seitdem Gaussen[4]) den Nachweis geführt, daß die neutestamentlichen Schriftsteller das Alte Testament da, wo es darauf ankommt, nicht aus den LXX, sondern aus dem hebräischen Text citiren, wie Tholuck wenigstens bezüglich des Paulus und Matthäus zugeben muß.

Nach solchen Grundanschauungen des Meisters und nach dessen sehr latitudinarischer Theorie war natürlich zum Wiederaufbau des vollen evangelischen Inspirationsbegriffes für die theologische Wissenschaft von dem Tholuck'schen Schülerkreise nichts zu hoffen. Daß übrigens D. Rudolph Stier[5]) gegen Tholuck's Resultate ausdrücklich Protest erhoben, haben wir gleich-

[1]) Tholuck: Die Inspirationslehre l. l. pag. 329.

[2]) Tholuck: l. l.

[3]) Tholuck: l. l. Cap. III, besonders pag. 332.

[4]) Gaussen: Théopneustie 1842, pag. 236.

[5]) D. Rudolph Stier: Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft, 1851, pag. 172.

falls in den Prolegomenen § 3 schon erwähnt. Der gesegnete Interpret der Reden Jesu, der nach Tholuck's[1]) ausdrücklichem Zeugniß unter den Deutschen dem älteren Inspirationsbegriff am nächsten steht, bekennt sich: „zwar nicht zu der (nach seiner Meinung) falsch formulirten alten Dogmatik, wohl aber zu dem Kern der alten Confession" und bezeugt, daß ihm die γραφὴ θεόπνευστος in ihrem unendlich mannigfach abgestuften, dennoch aber vollkommen verbundenen Organismus Wunder umfaßt, die nie in Wort und Formel zu begreifen sind. Wir gehen über Stier weit hinaus, wir meinen, daß die alte lutherische Dogmatik ihre Inspirationstheorie nicht falsch, sondern völlig richtig formulirt habe, aber wir verehren hoch das Andenken des lieben Gottesgelehrten, der nicht nur in seinen eigenen Darbietungen thatsächlich, sondern auch durch seinen Widerspruch gegen Tholuck grundsätzlich zur vollen Herrlichkeit der Schrift sich bekannt, ein Bekenntniß, zu welchem in unsern Tagen ein starker Mannesmuth gehört, weil jeder solcher Confessor Gefahr läuft, von den stimmführenden Theologen der Gegenwart der Unwissenheit geziehen zu werden. Tholuck hatte übrigens seiner Studie über die Inspiration einen historischen Theil vorausgeschickt,[2]) in welchem er den Nachweis zu führen suchte, daß die mildere Inspirationsidee zu allen Zeiten Vertreter gehabt, darum auch nicht Frucht des Rationalismus, auch nicht unchristlich, nicht unlutherisch sei, wenn sie an den Bekenntnißschriften gemessen werde. Man durfte an diesen historischen Theil von vornherein mit der Erwartung herantreten, daß der gelehrte Autor eine große Fülle von Stoff darbieten werde. Diese Erwartung wird auch nicht getäuscht, und doch leidet die Tholuck'sche Catena historica an sehr erheblichen Lücken. Der Autor springt in der Darstellung der alten griechischen Theologie sofort von Origenes zu Chrysostomos über. Das ist zwar heut zu Tage Sitte, aber es ist dennoch grundfalsch und unhistorisch. Es fehlt bei diesem Verfahren gerade die Hauptsache. Es fehlen Athanasios und seine ganze Schule, die drei großen Kappadoker. Man kann aber unmöglich aus einer Schnur edler Perlen die köstlichsten Perlen

[1]) Tholuck: l. l. pag. 345.

[2]) Tholuck: Deutsche Zeitschrift, 1850, pag. 125, I. histor. Theil.

ausscheiden und dann behaupten, daß sie vollständig ist. Wir hoffen, im ersten Buche unseres dritten Theiles Kap. III[1]) den Beweis erbracht zu haben, wie außerordentlich groß und vielseitig die Beiträge sind, die gerade Athanasios und die Kappadoker zur Anerkennung der Majestät des theopneustischen Wortes haben erbringen dürfen. Es ist also eine gefährliche, unhistorische Aposiopese, die vier großen Alexandriner zu ignoriren. Ebenso fehlt in der Darstellung des ersten Säculi der evangelischen Kirche bei Tholuck Aegidius Hunnius. Auch das ist jetzt modern, den theologus tertius a Luthero als nicht vorhanden anzusehen, aber das ändert an der Thatsache nichts, daß jede dogmengeschichtliche Studie zur Inspiration, in welcher dieser große Gottesgelehrte übergangen wird, lückenhaft ist. Wir haben in unserem dritten Theil im vierten Buche § 3 den Beweis erbracht, daß gerade Hunnius[2]) einer der vornehmsten Lebenszeugen zur Theopneustie ist, die die Kirche Christi überhaupt gehabt, und es ist uns geradezu eine theologische Lebensaufgabe, fort und fort und bei jeder Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß das beinahe grundsätzliche Ignoriren des Hunnius eine Verschuldung ist.

Noch einen andern Vorwurf dürfen wir Tholuck nicht ersparen. Die Worte, die er aus den Vätern anzieht, sind vielfach nur gelegentliche Aeußerungen. Es giebt von denselben Vätern andere Aussprüche, aus denen deutlich hervorgeht, daß ihre grundsätzliche Stellung zur Schrift eine wesentlich andere, ungleich tiefere gewesen ist. Den versprochenen Nachweis dafür, daß die mildere Inspirationsidee zu allen Zeiten Vertreter gehabt, ist Tholuck schuldig geblieben. Ueberhaupt macht seine dogmengeschichtliche Studie nicht den Eindruck, als ruhe sie auf tiefen, eigens zu diesem Zweck gemachten zusammenhängenden Quellenstudien, sondern sie scheint uns hervorgegangen zu sein aus Lehrfrüchten und Collectaneen, eine für die Höhe der Aufgabe allerdings völlig unzulängliche Rüstung. Es wird uns nicht leicht dies auszusprechen, weil wir zu denen gehören, die des reichgesegneten Hallensers Andenken hoch in Ehren halten,

---

[1]) Buch I, Kap. III.

[2]) Buch IV, § 3.

aber wir hielten es für durch die Wahrhaftigkeit geboten, die bedenklichen Schwächen der Tholuck'schen Darstellung, wie sie uns wenigstens sich entgegengestellt haben, ohne Menschengefälligkeit hervorzuheben.

---

§ 2.

D. Julius Müller zur Inspirationslehre.

Wenn man von Tholuck's Studie über die Inspiration sich zu der des D. Julius Müller wendet, deren Fundort wir schon nachgewiesen haben, so bekommt man sofort den Eindruck, in ein ganz wesentlich anderes Fahrwasser gekommen zu sein. Mag Tholuck's pectoreller Reichthum, mag die Fähigkeit, diesen Reichthum auf andere, und besonders auf jugendliche Herzen zu übertragen, noch so groß gewesen sein, in theologischer Hinsicht ist Müller in jeder Hinsicht der größere der beiden Hallischen Dioskuren. Da ist nichts von Tholuck's springender, geistreiche Einfälle manchmal auch ohne scharfe Sichtung bietender Art, sondern in Müller tritt uns sofort ein vornehmer, selten geschlossener Geist und eine Folgerichtigkeit theologischer Arbeit entgegen, daß man nur die Prämissen bekämpfen kann, denn die auf ihnen auferbauten Schlüsse weisen keine Blöße und keine Bresche auf. Gilt das von jeder Darbietung des großen Sünden-Müllers, so im eminenten Sinne von seiner Studie zur Theopneustie. Die Energie und feste Geschlossenheit der Gedanken, das gewaltige Wissen, ohne jede Neigung, damit zu prunken, die Virtuosität den einzelnen Articulus in seinem gliedlichen Zusammenhang zum Ganzen der Theologie zu betrachten, sind die vestigia leonis auch in dieser Schrift Müllers. Wir erkennen das freudig und dankbar an, wir haben uns an Müllers Arbeit herzlich erquickt, wir haben aus ihr vielfache Anregungen empfangen, vermögen aber ihre Resultate uns nicht in allen Stücken anzueignen.

Müller's Ausgangspunkt ist großartig. Er ringt mit mächtiger Spannkraft darnach, für die normirende Kraft der Schrift den lebendigen und persönlichen Quellpunkt in Christo zu finden und dadurch zugleich die Einheit zwischen dem formalen und

dem materialen Principe des Protestantismus zu erweisen.[1]) In scharfer Weise zeichnet er den Unterschied zwischen dem evangelischen und katholischen Christen. Er sagt[2]):

„Der evangelische Christ will unmittelbar von Christo abhangen und nur von ihm auf unbedingte Weise, und es leuchtet von hier aus von selbst ein, wie das sogenannte formale Princip der evangelischen Kirche nur die andere Seite ist zu dem materialen Princip von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum."

Der katholische Christ will auch von Christo abhangen, aber nur durch die schlechthin nothwendige und unbedingt bindende Vermittelung der Kirche, aber eben dadurch, daß sie eine unbedingt bindende ist, wird ihm diese Vermittelung eine undurchdringliche; was nach seinem Ausgangspunkt in der Theorie nur Mittel sein sollte, wird Selbstzweck, und die Kirche tritt für den katholischen Christen an die Stelle, welche für den evangelischen Christen Christus allein einnimmt.[3])

Es soll, wie wir schon an einer andern Stelle hervorgehoben haben, dem D. Müller unvergessen sein, daß er mit solcher Energie die Einheit der beiden Principien betont hat, und hierin wird und muß er ein Wegweiser sein für die dogmatische Arbeit der nächsten Zukunft, weil es ganz unzweifelhaft eine der vornehmsten Aufgaben der Dogmatik sein wird, den Nachweis zu führen, wie das Formal- und das Materialprincip nur zwei Seiten eines Grundprincipes sind. Dieser Arbeit wird sich die

---

[1]) D. Jul. Müller: Betrachtungen über das Princip der evangelischen Kirche u. s. w. Deutsche Zeitschrift, 1851, pag. 214.

[2]) D. Müller: l. l. pag. 215.

[3]) Müller beruft sich für die Richtigkeit dieser seiner überaus geist- und lichtvollen Zeichnung des innersten Wesens des Katholicismus auf Bellarmin: Ille spiritus, qui est in te, a me neque videtur, neque auditur, index autem debet videri et audiri ab utraque parte litigante. Diesen Index findet dann Bellarmin (de Verbo Dei lib. III, cap. 3): Index veri sensus Scripturae et omnium controversiarum est ecclesia id est: Pontifex cum concilio oder Concilium confirmatum a summa ecclesiae pastore. Die authentische Interpretation der Schrift ist also in scrinio pectoris Pontificii beschlossen, gegen dessen ex cathedra gegebene Entscheidungen es keine Appellation giebt.

Dogmatik um so weniger entziehen dürfen, als der Verwirrung ein Ende gemacht werden muß, daß sich Viele für gut evangelisch halten, die mit beiden Principien innerlich gebrochen haben. Es drängt die brennende Frage der Zeit: Wer ist noch ein evangelischer Christ? zu tiefgrabender Forschung über die Principienlehre der evangelischen Kirche. — Wenn es aber D. Müller's unbestrittenes Verdienst ist, für seine Lehre vom Worte Gottes in der Christologie einen festen Ort gefunden zu haben, und wenn dadurch ein großartiger, ja ein majestätischer Ausgangspunkt für seine Lehre vom Formalprincip gewonnen wird, so hat ihn die Sorge, es könne die Schrift zu einem Nomokanon erstarren, verhindert, zu einer wirklich krystallisirten Inspirationslehre zu gelangen. Er sagt[1]:

„Das kann der eigentliche Beruf des Protestantismus gewiß nicht sein, weder jetzt noch zu irgend einer Zeit, im religiösen Gebiet vor Allem die Principien der Autorität und des Gesetzes zu vertreten . . . Ihm ist wahrlich eine größere und schönere Aufgabe eigenthümlich zugefallen, diese, die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater immer tiefer und voller zu offenbaren, die Menschen zu seinem wunderbaren Lichte zu rufen, daß sie in seiner Gemeinschaft lernen, das wesentliche und unvergängliche Gut zu besitzen."

Das sind hohe ideale Anschauungen, aber an einem Fehler kranken sie. Es bleibt bei ihnen sowohl die Christologie als auch die Bibliologie im Fluß. Wie es im dritten Jahrhundert an sich ein großer, die Theologie mächtig förderner Gedanke war, als Origenes in die Christologie das[2]:

ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν

hineinwarf, wie aber dieser Gedanke an der Schwäche krankte, daß der ewige Sohn nicht blos ein generatus war, sondern ein generandus blieb, und wie es eines Athanasios bedurfte, um diesen großen Origenistischen Gedanken von seinem Grundfehler zu heilen, so bedürfen auch die großen Müller'schen Gedanken zur Principienlehre einer Heilung dahin, daß das, was in ihnen

---

[1]) D. Müller: l. l. pag. 223.

[2]) Origenes: In Jeremiam homil. IX, § 4, conf. übrigens unsere Geschichte der arianischen Häresie, Band I, pag. 24.

flüssig ist, sich condensire, so zwar, daß dabei der von Müller so gefürchtete Nomokanon vermieden werde. Für uns liegt die Lösung des Problems in dem Bekenntniß zur Verbal-Inspiration, denn wiefern diese nicht nur für das Ganze der Schrift, sondern auch für ihre einzelnen Theile Gott den heiligen Geist verantwortlich macht, erhebt sie sich hoch über jede Nomokanontheorie und läßt in der Schrift eine gewaltige Fülle reichsten trinitarischen Gotteslebens pulsiren. Müller aber kommt aus Scheu vor der Nomokanontheorie einmal zu einer nicht völligen Würdigung der Bedeutung der symbolischen Bücher[1]):

„Die Nothwendigkeit der Bekenntnisse für die Kirche darf keinesweges darauf gegründet werden, daß die heilige Schrift einer authentischen Interpretation der Kirche bedürfe."

An sich ist dieser Satz ja richtig, aber in seiner Umkehr bezeugt er die schlechthinnige Nothwendigkeit der Symbole. Nicht die Schrift bedarf einer authentischen Interpretation der Kirche, wohl aber bedarf die Kirche einer authentischen Interpretation der Schrift, weil der Teufel eifrig geflissen ist, nach Genes. 3, 1 und nach Matth. 4, 6 zu thun, das heißt, entweder an die Stelle eines Punktes ein Fragezeichen zu setzen, oder durch Weglassung wesentlicher Stücke die Schrift in ein falsches Licht zu stellen.

Müller sieht sodann beide evangelische Confessionen eins in ihrer Stellung zur Schrift[2]):

„Hier sind die Reformatoren beider Seiten beseelt von dem Glauben an das ausschließliche normative Ansehen der Schrift",

und wenn er auch der reformirten Kirche nachrühmt, sie trüge das Gepräge:

strenger Biblicität,

der lutherischen dagegen, sie trüge den Stempel des:

evangelischen Katholicismus,

so sieht er doch in der:

„evangelischen Union die wesentliche Aufgabe für den Protestantismus",

und begrenzt diesen Schlußgedanken nur dadurch, daß er sich

[1]) D. Müller: l. l. pag. 226.

[2]) D. Müller: l. l.

diese evangelische Union festverbunden denkt mit dem Festhalten an dem:

normativen Ansehen der Schrift.

Diese Müller'schen Gedanken klingen ja wunderschön, und die Union, die jener Theologe sich dachte, war ja in Wahrheit eine positive Union, aber eine Achillesferse haben sie doch. Ihre Schwäche liegt in dem Vordersatz. Es ist nur bedingt wahr, daß die Reformatoren beider Confessionen zum Worte Gottes gleich stehen. In Wahrheit müssen sie zum geschriebenen Worte Gottes eben gerade darum anders stehen, weil sie zum fleischgewordnen Worte anders stehen. Die Antiochenische Ader der reformirten Christologie wirkte auf ihre Stellung zur Schrift genau ebenso, wie die Alexandrinische Ader der lutherischen auf die ihrige. Beide evangelischen Confessionen stehen nicht unbedingt gleich zum Materialprincip, wiefern in der reformirten Heilslehre das sola fide ein Artikel ist, wenn auch ein vornehmer, während es in der lutherischen wirklich der herrschende, mit seinem Strahlenglanze die ganze Heilslehre wirklich durchleuchtende Artikel ist. Aus dieser verschiedenen Stellung zum Materialprincip ergab sich ganz von selbst eine verschiedene auch zum Formalprincip. Auch die Bewegung auf diese beiden Principien hin ist in beiden Kirchen eine verschiedene. Während die lutherische Kirche ausgeht vom Materialprincip und von hier aus ihr Formalprincip findet, geht die reformirte vom Formalprincip aus und findet von hier aus ihr Materialprincip.

So warm begeistert wir daher für ein schwesterliches Nebeneinander, ja bis zu einem gewissen Grade für ein Ineinander der beiden Confessionen für ihre theologische Arbeit sind, so vermögen wir das Heil für die Arbeit an der Inspirationslehre nicht, wie Müller, auf Consensuswegen zu sehen, sondern wir fordern für die lutherische Theologie den Beruf, ja die Mission, nach ihren innersten Lebensgesetzen den hohen Artikel von der Inspiration durchzuarbeiten. Wie sie im sechzehnten Jahrhundert das mit dem Materialprincip gethan, als der Papst gegen dieses anstürmte, so wird sie das im zwanzigsten Jahrhundert mit dem Formalprincipe thun müssen, gegen welches nun der Liberalismus Sturm läuft.

So sehr wir in wichtigen Fragen anderer Meinung sind wie Müller, so empfehlen wir doch allen Theologen das ernste Studium jener Müller'schen Studie über die Inspiration, weil sie eine Fülle wichtiger, ungemein anregender Gedanken enthält.

Kapitel IV.

Die Tübinger und die Göttinger Schule.

Baur und Ritschl.

Wenn wir die beiden Männer, Baur und Ritschl, sammt ihren Schulen, die wir ja dann hintereinander zeichnen werden, zunächst unter einer General-Ueberschrift zusammenfassen, so leitet uns hierbei nicht blos der äußere Umstand, daß das jüngere Schulhaupt Ritschl seiner theologischen Herkunft nach zu den Adepten der Tübinger Schule gehört, sondern vor allen Dingen die Erwägung, daß Beide zusammen die Väter und Pfleger dessen sind, was man im engeren Sinne unter moderner Theologie versteht. Sieht man sich nämlich in dem Gewirr unserer Tage gründlich um, so kann man deutlich zwei liberale Strömungen in der Theologie unterscheiden. Die eine ist die Fortsetzung des alten Rationalismus, wenn sich derselbe auch am Ende des neunzehnten Jahrhunderts in den Formen wesentlich anders zu gestalten sucht, wie sein Vorläufer. Diese Richtung, wie sie theologisch besonders vertreten wird durch die Facultäten zu Jena und Heidelberg, und wie sie auf dem Boden der Kirche sich besonders geltend macht im Protestantenverein, könnte man den theologischen Libertinismus nennen. Sie ist die minder gefährliche; denn sie begehrt nicht nach einem Feigenblatt, um ihre Blöße zu decken, und sie hat den Geist der Zeit gegen sich. Letzterer geht entweder, wiefern er antichristisch gestimmt ist, weit über diesen Liberalismus hinaus, oder wiefern er christlich gestimmt ist, fühlt er sich von ihm bestimmt abgestoßen. Die andere der beiden liberalen Strömungen haben wir vor uns in der modernen Theologie. Diese ist ihrem innersten Kerne nach liberal, sie behauptet aber zugleich kirchlich und christlich zu sein. Vermöge einer gewissen ἕνωσις σχετική mit dem Pietismus er-

weckt sie den Schein, als gehöre sie ins kirchliche Lager. Die Vertreter dieser Richtung, welche im Kirchendienst stehen, gehen auf die Arbeiten der innern Mission ein und täuschen dadurch viele ernst christliche Männer über den Grad der Gefährlichkeit ihrer Richtung. Nach unserem Dafürhalten aber ist diese Richtung die weit gefährlichere. Sie bricht äußerlich mit keinem der christlichen und theologischen Grundbegriffe, aber sie prägt sie alle innerlich um. Sie macht aus jedem von ihnen etwas ganz Anderes. Das gilt von Einzelnen, das gilt aber vor Allem von den Grundprincipien der evangelischen Theologie und Kirche, von dem Formal- und Materialprincip. In die Arbeit nun, die beiden Principien in moderne Münzen umzuprägen, theilen sich die beiden Männer Baur und Ritschl dergestalt, daß unter Baur's Händen das Formalprincip, unter Ritschl's Händen aber das Materialprincip in diesen Umprägungsproceß hineingearbeitet worden ist. Freilich gilt dies mit einer gewissen Einschränkung. Während bei Baur die Unterwühlung und Entwerthung des Formalprincipes mehr die Consequenz seiner Arbeit, als deren Ausgangspunkt war, so ist bei Ritschl die Umbildung des Materialprincipes in semirationalistischem und semipelagianischem Sinne Selbstzweck. Ehe wir von dieser kurzen allgemeinen Charakteristik scheiden, verweisen wir auf eine ausgezeichnete Schrift des D. Robert Kübel,[1]) deren Inhalt wir uns zwar nicht in allen Stücken anzueignen vermögen, die wir aber als eine ganz außerordentlich licht- und geistvolle Schrift und als einen sehr werthvollen Wegweiser in dem Gewirr des Tages dringend zum Studium empfehlen.

§ 1.

D. Ferdinand Christian (von) Baur.

Matth. 23, 24:
οἱ διϋλίζοντες τὸν κώνωπα,
τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες.

Wenn wir vorhin Baur als den bezeichnet, welcher dem Formalprincip der Reformation tiefe Wunden geschlagen, so

[1]) D. Robert Kübel: Ueber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie, Nördlingen 1881, Beck.

möchten wir das in einem doppelten Sinne verstanden wissen. Er hat es gethan sowohl durch seine Methode, wie durch seine Resultate.

Baur hat sich über seinen Standpunkt klar ausgesprochen[1]): „Mein Standpunkt ist mit einem Worte der rein geschichtliche, auf welchem es einzig darum zu thun ist, das geschichtlich Gegebene, so weit es überhaupt möglich ist, in seiner reinen Objectivität aufzufassen."

Angewendet auf seine Forschungen zum Kanon führte, dieser Standpunkt Baur dahin, daß er, wenigstens nach seiner Meinung, völlig voraussetzungslos das Schriftthum wie jede andere Erscheinung der Literatur aus den gegebenen allgemein historischen und personellen Verhältnissen prüfte. Dieser Standpunkt ist ebenso falsch, als wenn man meint, das Wesen des Menschen dadurch begreifen zu können, daß man ihn unter dem Namen Zweihänder in die oberste Klasse des Thierreiches stellt, und daß man an einem Skelett die einzelnen Gebeine und Knochen genau kennen lernt. Himmlisches läßt sich nun einmal mit rein irdischen Maßen nicht messen, die Heilsgeschichte wird um ihrer Ewigkeitsgedanken willen nicht begriffen nach den Kategorien der Zeit. Es bleibt nie unbestraft, ja es rächt sich furchtbar ernst, wenn man das evangelische Formalprincip geringschätzt. Trägt man nicht von vornherein die christlichen Grundbegriffe der *ἀποκάλυψις* und der *θεοπνευστία*, der revelatio und inspiratio ein, so macht man sich jedes wirkliche Verständniß der Schrift und jedes wirkliche Begreifen des Christenthums einfach innerlich unmöglich. Gerade das Ignoriren dessen, was das innerste Wesen der Schrift ist, ist die Grundsünde des kirchlichen Liberalismus. Offenbarung oder Nicht-Offenbarung, das ist der Ausgangspunkt, aus welchem sich, um mit Vilmar[2]) zu reden, die Theologie der Thatsachen und die Theologie der Rhetorik ergiebt, oder um mit D. Kübel[3])

---

[1]) D. Baur: Das Christenthum und die christliche Kirche, Tübingen 1853, Vorrede pag. V.

[2]) Vilmar: Theologie der Thatsachen gegen die Theologie der Rhetorik, 1856.

[3]) D. Rob. Kübel: Ueber den Unterschied zwischen der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie, Nördlingen 1881, Beck, p. 65.

zu reden, die Thatsachen- und Bewußtseins-Theologie. Hierzu kommt, daß die vielgerühmte Voraussetzungslosigkeit der modernen Theologie nur eine eingebildete ist. Thatsächlich trägt diese Theologie ein großes πρῶτον ψεῦδος als Voraussetzung ein. Das hebt auch Kübel hervor, wenn er sagt[1]):

„Unter liberaler Richtung versteht man dagegen dies, daß die Vertreter derselben die freie sogenannte voraussetzungslose Prüfung des historisch mit Autorität Gegebnen fordern und vornehmen."

Nun ist freilich Baur weder der erste noch der revolutionärste der sogenannten voraussetzungslosen Theologen, aber der gefährlichste darum, weil er ohne jede zur Erscheinung tretende Leidenschaftlichkeit, mit dem ehrlich erworbenen gelehrten Apparat eines würtembergisch geschulten Theologen ausgestattet, arbeitet, und weil er in seiner Schule die modernen Ideen, den specifischen Charakter der Schrift zu ignoriren, in ein System gebracht und codificirt hat.

Versuchen wir nun uns ein Bild von dem Operations-Verfahren Baur's zu machen. Der Grundzug seiner Theologie ist, die Quellen zur Heilsgeschichte und Heilslehre künstlich auf ein Minimum zu reduciren. Bezüglich der Heilsgeschichte wirft er zunächst das Johannisevangelium über Bord[2]) und scheidet es ganz aus aus der Reihe der geschichtlichen Quellen.[3]) Es bleiben ihm also zunächst nur die Synoptiker.

Doch auch von den Synoptikern beseitigt er leichten Kaufs zwei. Markus ist ihm zu abhängig, Lukas zu paulinisch, und so bleibt ihm denn schließlich nur

Matthäus

[1]) D. R. Kübel: l. l. pag. 7.

[2]) D. Baur: Das Christenthum u. s. w. pag. 23 sagt: Man darf es sich nicht verbergen, daß die ganze Auffassungsweise des Christenthums eine wesentlich verschiedene ist, je nachdem man entweder die durchgängige Uebereinstimmung der vier Evangelien voraussetzt, oder die Differenzen, welche zwischen dem Johanneischen Evangelium und den synoptischen stattfinden, als einen Widerspruch anerkennt.

[3]) D. Baur: pag. 24: Ihm wird die Wahl nicht schwer. Es ist ein Grundzug der Baur'schen Theologie die tiefe, nahezu bis zum Haß gesteigerte Abneigung gegen das Johannesevangelium, welchem er besonders dadurch zu schaden sucht, daß er für die Apokalypse eintritt, weil, wie er meint, beide nicht denselben Verfasser haben könnten.

übrig, aber nicht etwa der ganze Matthäus, sondern nur vorzugsweis die λόγια, wie sie vor Allem in der Bergpredigt zu Tage treten.[1]) Hier wird, so meint Baur,[2]) dem Aeußeren das Innere, der That die Gesinnung, dem Buchstaben der Geist entgegengesetzt. Dies ist ihm das wesentliche Grundprincip des Christenthums. Hiernach wäre das letztere also eigentlich nur eine ethische Reformation. Indeß erkennt doch Baur an, daß die Person Jesu[3]) im Urchristenthum eine hervorragende Stellung eingenommen habe, und daß der HErr selber sich diese Stellung beigelegt. Dazu habe ihm die alttestamentliche Messiasidee[4]) die Brücke geschlagen, die aber unter Jesu Händen eine Umbildung erfahren.[5])

Hierauf sucht sich Baur mit dem Tode Jesu[6]) auseinanderzusetzen und nimmt zu seiner Auferstehung die äußerst bequeme Stellung ein, daß er erklärt[7]):

> „Was die Auferstehung an sich ist, liegt außerhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung",

für die Jünger aber war sie ihm eine:

„Thatsache des Bewußtseins."

Was also wird schließlich unter Baur's Händen aus der Heilsgeschichte?

a. die vier Evangelien aber minus Johannes;
b. die drei Synoptiker aber minus Markus und Lukas;
c. Matthäus aber minus alles dessen, was in ihm dem D. Baur nicht gefällt;
d. Einiges im Leben des HErrn zwar Thatsache aber minus der Auferstehung, deren Thatsächlichkeit wenigstens den Historiker nichts angehe.

Wir sehen, daß durch das fortwährend subtractive Verfahren Baur's aus unserer herrlichen evangelischen Heilsgeschichte

---

[1]) Baur: l. l. pag. 25 conf. auch pag. 34 unten.

[2]) Baur: l. l. pag. 28.

[3]) Baur: l. l. pag. 35 und a. a. O.

[4]) Baur: l. l. pag. 36.

[5]) Baur: l. l. pag. 37 conf. seine Bemerkungen über den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, über das Bekenntniß des Petrus und über die Verklärung Christi.

[6]) Baur: l. l. pag. 38—39.

[7]) Baur: l. l. pag. 39—40.

schließlich ein elender Trümmerhaufen wird. Diese Ruine wird dadurch nicht besser, daß Baur mit der Sicherheit eines theologischen Despoten und eines infallibleu Papstes die angeblichen Resultate seiner Forschung als unumstößliche Wahrheit hinstellt.

Wie so ganz anders gestaltete sich doch der heilsgeschichtliche Kanon unter den treuen Händen eines Zeitgenossen Baur's, des D. Lechler, dessen ausgezeichnete Schrift[1]) kein junger Theologe ungelesen, ja unstudirt sein lassen sollte. Wenn es auch Lechler unterlassen hat, den theopneustischen Charakter der Schrift ausdrücklich als Voraussetzung in seinen Aufbau hineinzutragen, so merkt man es doch jeder Zeile an, daß der Autor sich bewußt ist, nicht ein Stück Literaturgeschichte zu treiben, sondern an dem geschriebenen Worte Gottes zu arbeiten. Auf die Höhe schwingt sich nach Construction und Diction D. Lechler, wenn er vom Johannes-Evangelium redet, von dessen Echtheit er fest überzeugt ist, sowie er auch für die Authentie der Apokalypse eintritt. — Man braucht in der That nur festzuhalten, daß das Evangelium die impleta und die Apokalypse die implenda enthält, daß jenes ein geschichtliches, dieses ein prophetisches Buch ist, so erklären sich die Besonderheiten beider von selbst, und es bleibt dann nur noch eine imposante Selbigkeit ihrer Theologie.

Wie aber Baur die Quellen zur Heilsgeschichte, oder das *εὐαγγέλιον* auf einen geringen Rest herabgesetzt hat, so verfuhr er auch mit den Quellen zur Heilslehre, oder mit dem *ἀπόστολος*.

Er theilte den Letzteren nach der Kategorie eines schroffen Gegensatzes zwischen Juden- und Heidenchristenthum. Es hat also der Mann, der sich auf die Voraussetzungslosigkeit seiner historischen Forschung so viel zu Gute thut, schließlich seine ganze Construction doch abhängig sein lassen von einer Voraussetzung, und noch dazu einer falschen. Ein Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristenthum in der Tiefe und Schroffheit, wie ihn Baur setzt, bestand überhaupt nicht, und in wieweit er in milderer Form bestand, standen die Apostel alle über diesem Gegensatz. Das gilt selbst von Jakobus, der nach seiner ganzen ethischen Persönlichkeit wohl der am wenigsten bewegliche und elastische

[1]) D. Gotthard Victor Lechler: Das Apostolische Zeitalter, Stuttgart 1857, Rudolf Becker.

unter den Aposteln nach Seiten des Universalismus und der Freiheit eines Christenmenschen war. Außer diesem grundlegenden sachlichen Constructionsfehler, ist dem D. Baur auch noch ein merkwürdiger formeller begegnet. Er trägt ohne Weiteres die bei Eusebios[1]) gegebene Classificirung der neutestamentlichen Schriften mechanisch in die Paulinen ein und unterscheidet[2]):

1) Homologumena (Galater, I. und II. Korinther, Römer);
2) Deutero-Paulinen, etwa entsprechend der Bezeichnung Antilegomena bei Eusebios (Epheser, Philipper, Kolosser, Philemon und I. und II. Thessalonicher);
3) Notha, das sind ihm die Pastoralen.

Wie übrigens Eusebios dazu kommt, seine Kategorien dazu herzuleihen, daß der paulinische Theil des Kanon zerstückelt und zerpflückt werde, ist uns völlig unerfindlich; denn Eusebios rechnet alle von Baur unter 2 und 3 rubricirten Paulinen ausnahmslos zu den Homologumenen und ebenso die von Baur außerordentlich leichten Kaufs aufgegebene Apostelgeschichte. Nicht minder gewagt erscheint uns das Gewicht, welches Baur auf den Kanon des Marcion legt,[3]) obwohl er gerade hier viele Nachfolger gefunden hat.

Daß ein Mann, wie Baur, der die Quellen zur Heilsgeschichte auf ein Stück Matthäusevangelium, und die Quellen zur Heilslehre auf die vier ersten Paulinen beschränkt, und der als unfehlbares Schulhaupt diese Beraubung des Kanon zum theologischen System für weite Kreise erhebt, dem Formalprincip der evangelischen Kirche tiefe Wunden geschlagen haben muß, erhellt von selbst. Wenn man sich auch damit trösten wollte, daß wenigstens bezüglich der Heilslehre es immer noch möglich wäre, direct, oder wenigstens indirect die ganze Lehre nach allen Artikeln aus den vier ersten Paulinen biblisch zu erweisen, so wäre dieser Trost doch nur dann stichhaltig, wenn diese vier Paulinen dem D. Baur wirklich im theopneustischen Sinne authentisch wären, als objective, vom heiligen Geist durch den Mund des Paulus geoffenbarte absolute Wahrheit.

[1]) Eusebios hist. eccl. lib. III, cap. XXV.

[2]) Baur: Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttgart 1845.

[3]) Baur: Paulus pag. 249.

In diesem vollen Sinne sind ihm aber auch die vier ersten Paulinen nicht authentisch, sondern sie sind es ihm nur in dem äußerlichen Sinne, daß sie die auch nach Baur historisch echten Zeugnisse derjenigen Form sind, die das Christenthum, menschlich vermittelt, im Geiste und Herzen des Paulus angenommen hat.

Woran aber liegt es, daß Baur und seine Schule einen so lang dauernden und tiefgreifenden Einfluß ausgeübt hat? Dieser Einfluß erklärt sich nicht etwa aus der Sorgfalt und Solidität der Einzelforschung; denn gerade diese läßt außerordentlich viel zu wünschen übrig. An den geschichtlichen Zeugnissen für die Echtheit der von ihm verworfenen kanonischen Bücher geht Baur oft mit einer geradezu bodenlosen Oberflächlichkeit vorüber, und die Mehrzahl seiner Beweisstücke gegen die Authentie steht auf unglaublich schwachen Füßen. Uns scheint der Schlüssel zu dem unheimlichen Einfluß Baur's, abgesehen von seiner Persönlichkeit, in seiner bis zur Virtuosität gesteigerten Kunstfertigkeit zu liegen, daß er einzelne, von anderen Forschern übersehene scheinbare Widersprüche entschlossen herausgreift, sie zu schreienden Dissonanzen, ja zu unüberbrückbaren Klüften künstlich gestaltet, und aus ihnen dann für seine ganze Construction grundlegende Schlüsse zieht, die durch ihre Kühnheit und Verwegenheit so verblüffen, daß ein großer Theil der Leser sich gar nicht erst die Mühe giebt, sie auf ihr gutes Recht hin genau zu prüfen. — Wir erinnern nur an drei Beispiele. Wenn Actor. 1, 15 von 120 Seelen, I. Korinth. 15, 6 aber von 500 Seelen die Rede ist, ein Umstand, den als völlig unverfänglich Lechler[1]) nachgewiesen hat, so macht Baur[2]) hieraus ein Hauptquartier für seine antikanonischen Offensivstöße. Wenn Galat. 2, 14 von jener Bußpredigt die Rede ist, welche Paulus dem Petrus gehalten, und die doch nur zeigt, daß Petrus, wenn auch in der Lehre unfehlbar, so doch im Leben fehlbar war, so macht Baur[3]) daraus einen Sturmbock, mit dem er das ganze Apostelconcil niederrennt, oder wenigstens den Bericht über dasselbe in den Actis für falsch erklärt. Wenn I. Korinth. 1, 11 eine Gemeindegruppe

[1]) Lechler: l. l. pag. 275.

[2]) Baur: Paulus pag. 37.

[3]) Baur: Paulus pag. 129.

erwähnt wird, deren Glieder das: ἐγὼ δὲ Χριστοῦ zu ihrer Ueberschrift machen, so muß das Baur'n[1]) dazu dienen, zwar seine glänzende Combinationsgabe leuchten zu lassen, aber schließlich doch auch diese Stelle dazu zu mißbrauchen, daß sie ihm Material zur Verschärfung jenes Conflictes liefere, aus dem heraus er nun einmal das Urchristenthum erklären will.

Daß ein so hoch veranlagter, scharfer Geist und so bedeutender Gelehrter, wie D. Baur schließlich doch war, trotz des Aufwandes enormen Fleißes so wenig Positives für's Reich Gottes erbracht hat, ist eine Warnungstafel für die Theologie künftiger Geschlechter. Sie zeigt, daß es vergebliches Bemühen ist, Licht in die Schrift zu bringen, wenn man ihren theopneustischen Charakter vernachlässigt. Nur unter der Voraussetzung, daß man Gott den heiligen Geist, als den eigentlichen und einheitlichen Verfasser der heiligen Schrift glaubt, erkennt und bekennt, ist man befähigt, die Besonderheiten richtig zu wägen, welche zwischen den einzelnen irdischen Schreibern der Schrift bestehen. Auch wir lassen es uns gefallen, daß von einem jakobinischen, petrinischen, paulinischen und johanneischen Lehrbegriff geredet werde, eignen uns auch gern Lechler's[2]) Gedanken an, daß diese einzelnen Lehrtropen in der Kirche des HErrn, sei es mikrokosmisch in Personen, oder sei es makrokosmisch in Zeitrichtungen, sich immer wiederspiegeln, aber wir erklären uns diese Lehrtropen wesentlich anders, als es gegenwärtig in der Regel geschieht. Uns sind sie nichts anderes, als verschiedene Handschriften verschiedener Schreiber, die das Dictat desselben Autors zu concipiren haben. Uns sind sie nichts weiter, als das verschiedene Funkeln desselben edlen Weins, dessen Feuerkraft sich eben darum verschieden bricht, weil die Gefäße, in die er gethan ist, verschieden geschliffen sind.

Wiefern es nun Gefäße giebt, die nicht so zart und fein geschliffen sind, daß sie jeden Farbenton des edlen Weines, der in sie geschüttet, zu spiegeln vermögen, und wiefern es andere giebt, die bis ins Einzelnste hinein alles, was dieser Wein an Glanz, Feuer und Blume hat, herausleuchten und herausduften

[1]) Baur: Paulus pag. 261—281.

[2]) D. Lechler: l. l. pag. 270.

lassen, erkennen wir unter den Lehrtropen auch einen Gradunterschied an. Auch wir erkennen an, daß sich der jakobinische Tropus von dem petrinisch-paulinisch-johanneischen graduell unterscheidet, wiefern jener der dogmatischen Plerophorie ermangelt, welche diesen auszeichnet. Die Gottesgedanken im Jakobusbriefe bewegen sich um ein vorzugsweis ethisches Centrum; die Kreise sind enger, aber auch der Jakobusbrief hat mit den andern kanonischen Schriften die Identität desselben himmlischen Autors gemein. Die Anschauung, daß es im Neuen Testamente verschiedene Lehrtropen giebt, kann, wenn man sie in Zucht hält, wenn man sie in ihre gottgeordneten Schranken weist, wenn man sie unter den Gesichtspunkt der Verbal-Inspiration stellt, wesentlich dazu beitragen, das reiche, herrliche, vielgestaltige Leben in der Schrift zu erkennen, sie kann aber auch weit von der Schrifterkenntniß abführen, und die aus der Autorschaft desselben heiligen Geistes entstammende Einheit in Atome auflösen. Daß sie in weiten Kreisen diese verhängnißvolle Wirkung gehabt hat, das ist zum großen Theil D. Baur's Schuld. Hier haben wir die tiefste Wunde, die außer der Reducirung des Kanon auf ein Minimum, D. Baur dem Formalprincip der evangelischen Kirche geschlagen hat, und es ist eine der allervornehmsten Aufgaben für die evangelische Theologie unserer Tage, die Herrlichkeit des *τὸ πᾶν* der Schrift zu bezeugen und der Gefahr einer Auflösung derselben in ihre Theile das kräftige Zeugniß von ihrer herrlichen Einheit entgegen zu stellen.

---

§ 2.

D. Albrecht Ritschl und die Göttinger Schule.

Genes. 27, 22:

הַקֹּל קוֹל יַעֲקֹב וְהַיָּדַיִם יְדֵי עֵשָׂו׃

Bezüglich der Kritik des Kanon ist D. Ritschl wesentlich conservativer, als D. Baur, weil er ja seine Arbeit in erster Linie im Materialprincip einsetzt, aber er hat dennoch auch dem Formalprincip der evangelischen Kirche tiefe Wunden geschlagen, kaum minder tiefe, als dem Materialprincip. Ritschl löst die kirchliche

Inspirationslehre auf und setzt an ihre Stelle ein Etwas, das mit ihr absolut nichts gemein hat. Zunächst spricht er der alten Inspirationslehre das Todesurtheil. Er sagt[1]): „Diejenige (Inspirationslehre), welche im 17. Jahrhundert gegolten hat, ist falsch, weil ihr unleugbar Merkmale der Schriften widersprechen, und es hat seinen guten Grund, daß keinem eine andere gleichartige Theorie gelungen ist, oder gelingen wird.“ Der Vordersatz ist falsch, denn die Inspirationstheorie des 17. Jahrhunderts ist eben richtig, und die Hoffnung, daß ihr Wiederaufbau nicht gelingen werde, ruht auf schwachem Grunde; ist er bisher nicht gelungen, so kann der HErr, wenn er sein herrliches Wort mit neuen, festen Schutzwehren sichern will, ihn leicht gelingen lassen. Was will nun aber Ritschl an die Stelle der für todt erklärten alten Inspirationslehre setzen? Ihm verliert sich die Eingebung der Schrift leicht unter den Händen, und nur ihre Auslegung behält für ihn Interesse. Er sagt[2]): „Für den evangelischen Theologen kann es sich nur um die Aufgabe der Auslegung der heiligen Schrift aus ihr selbst und um die annähernde Lösung dieser Aufgabe handeln.“

Er verlangt von dem Exegeten zwar auch grammatische Kenntnisse und die logische Fertigkeit, das Einzelne im Zusammenhang des Ganzen zu verstehen, insbesondere aber kommt es ihm an: auf[3]) „die ästhetische Application, nämlich auf die Kunst, den Umfang, die Beziehungen, die Höhenlage, die Religion des Alten Testamentes in richtiger Anschauung zu reproduciren, um demgemäß auch die Urkunden des Christenthums in ihrem ursprünglichen und geschichtlichen Sinne zu verstehen.“ Das ist ein wahres Meisterstück von Phrase. Die ästhetische Application ermangelt zunächst jeglicher objectiver Gewähr. Es macht eben jeder Ausleger bei seinen biblisch-theologischen Studien gewisse Erfahrungen, und die Summa dieser Erfahrungen ist die

biblische Theologie,

und diese Disciplin im historischen Sinne ist die aus sich selbst ausgelegte heilige Schrift.[4])

[1]) Ritschl: Rechtfertigung II, pag. 17.
[2]) Ritschl: l. l. pag. 19.
[3]) Ritschl: l. l. pag. 19.
[4]) Ritschl: l. l.

Dieser souverainen biblischen Theologie in seinem Sinne liefert nun als der herrschenden Disciplin Ritschl erbarmungslos die gesammte Theologie aus, und damit ja Niemand daran denke, diese biblische Theologie in ihrer Alleinherrschaft verfassungsmäßig zu beschränken, warnt Ritschl noch ausdrücklich davor, daß die herrschende Exegese nicht in wichtigen Punkten gewisse dogmatische Schemata befolge und dadurch die biblische Theologie discreditire. Es scheint also, als hätte nach dem Urtheil des Göttinger Theologen die Exegese nur dann ein Recht mitzureden, wenn sie sich in Ritschl'schen Bahnen bewegt.

Die Vernichtung aller objectiven Autorität, welcher er selbst sich auch zu beugen hätte, ist so recht eigentlich das Treibende der Ritschl'schen Theologie. Seine Generaldisplin, die biblische Theologie, ist ihm:[1])

1) nicht System,

2) nicht Reihenfolge, wie loci theologici,

3) nicht Schriftbeweis für die Theile des kirchlichen Lehrbegriffs,

sondern:

sie stellt eine Reihe religiöser Gedankenkreise dar.

Letztere hat nun die Ritschl'sche Schule mit ihren eigenthümlichen Schulgedanken durchdrungen und so ein merkwürdiges System geschaffen, nämlich die Theologie Ritschl's, welche in dem umfassenden Werke: „von der Rechtfertigung" niedergelegt ist.[2]) Dieses Werk ist ja nach Umfang und Kraftaufwand immerhin eine phänomenale Schrift. Es ist ja an sich erfreulich, wenn in unsern Tagen, in denen die besten Kräfte leicht in Productionen für den Tagesbedarf, für kirchliche und theologische Parteifragen verbraucht werden, ein Theologe seine Kraft einer so umfangreichen Monographie über das Centraldogma widmet.[3]) Wenn man aber auf diese Schrift näher eingeht, so erkennt man sofort die tiefe Kluft zwischen der modernen und biblischen

---

[1]) Ritschl, Rechtfertigung II. pag. 21.

[2]) Ritschl „die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung". 3 Bände, Bonn 1870—1874.

[3]) Hermann Schmidt Kritik des Ritschl'schen Werkes, Studien und Kritiken 1877, II. Heft pag. 317.

Weltanschauung. Unter den Händen Ritschl's wird aus den beiden hohen Artikeln von der Rechtfertigung und Versöhnung etwas ganz Anderes. Beide sind ihrer metaphysischen Herrlichkeit nahezu ganz entkleidet. Die Majestät der biblischen Verkündigung dieser Kernartikel muß sich hineinzwängen lassen in die Schablonen einer Theologie, die ihrem wesentlichen Inhalte nach Rationalismus ist, die aber den etwas steifen, spießbürgerlichen Rock des alten Rationalismus in das gefällige Salonkleid moderner Theologie umgearbeitet hat. Wenn der † Martinus Chemnitz oder der † Johannes Gerhard, diese Theologen von Gottes Gnaden, diese geistgesalbten Ausleger des Artikels, mit dem die Kirche steht und fällt, die Ritschl'schen Darbietungen lesen könnten, sie würden kaum irgend welche wesentliche Berührungspunkte zu ihnen finden. Charakteristisch für die Art der Ritschl'schen Theologie ist die Behandlung von Jesaja 53. Dies Wort soll nun schlechterdings ein Einschiebsel[1]) sein.

„Dadurch wird also der Schluß aufgedrängt (?), daß es dem Buche des Babylonischen Jesaja ursprünglich fremd und nur zufällig wegen der Gleichnamigkeit des Subjectes in jenes Buch eingeschoben sei."

Ob Ritschl wohl daran gedacht hat, daß gegen dieses salto mortale der Kritik der heilige Geist protestirt, wenn er Actor. 8, 28 dem hungrigen *ἀνὴρ Αἰθίοψ*, dem *δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης* so die Hand führt, daß er zuerst Jesaja 53 aufschlagen muß, und daß gegen die Einschiebsel-Theorie der Diakonus Philippus protestirt, der gerade Jes. 53 zum Ausgangspunkte jenes gewaltigen *εὐαγγελίσασθαι τὸν Ἰησοῦν* gemacht, dessen Frucht die Taufe des Kämmerers war.

Wenn, wie Hagenbach[2]) annimmt, Ritschl wirklich eine positive Umbildung des orthodoxen Systems auf biblischem Grunde beabsichtigt haben sollte, so ist ihm dieser Versuch gründlich mißglückt. Was er wirklich gegeben, ist eine rationalistische Verbildung des orthodoxen Systems auf unbiblischem Grunde. Es ist ja auch dem D. Ritschl wirklich gelungen, die ganze evangelische Heilslehre umzubilden. Von seiner ganz andern

[1]) Rischel. Rechtfertigung. II. pag. 61.

[2]) Hagenbach Encyclop. 10. Aufl. pag. 356.

Stellung sowohl zum Formal- als auch zum Materialprincip aus hat er jeden einjelnen Glaubensartikel umgeprägt. Bei einem scharf und kühn denkenden Manne, der noch dazu das donum superadditum gehöriger Unfehlbarkeit zu besitzen vermeint, mußte die total andere Weltanschauung sich wirklich bis ins kleinste Detail der Lehre geltend machen. Es ergiebt sich aus der nach Form und Inhalt von Ritschl veranstalteten Umprägung nicht nur eine ganze andere Dogmatik, sondern auch eine ganz andere Ethik.

Es ist das Verdienst D. Hermann Schmidts (jetzt Professor in Breslau), in einer sehr geistvollen und scharfsinnigen Studie[1]) den Nachweis geführt zu haben, wie die ganz andere Stellung des modernen Rationalismus zu den metaphysisch-psychologischen Voraussetzungen zur Christologie, zur Soteriologie, zur Ecclesiologie und zur Eschatologie auch ihre ethischen Consequenzen ergiebt, so daß die Behauptung hinfällig wird, als sei in der christlichen Ethik immer noch ein beiden Richtungen in der Theologie gemeinsamer Boden vorhanden. Übrigens ist D. Hermann Schmidt bis auf diesen Tag einer der rührigsten und muthigsten Bekämpfer des überflutenden Ritschlianismus geblieben. Er hat im Jahre 1886 in Luthardts Zeitschrift über die Bedeutung und Stellung der Ritschlschen[2]) Theologie wieder eine werthvolle Studie veröffentlicht, welche neben der von Luthardt[3]) selbst in demselben Jahrgang jener Zeitschrift veröffentlichten Diatribe: „Zur Controverse über die Ritschlsche Theologie" entschieden hervorgehoben werden muß. D. Luthardts Studie ist übrigens in erster Linie nicht gegen Ritschl selbst, sondern gegen die neueste Schrift von Dr. W. Herrmann in Marburg gerichtet. Wir unterlassen es, an dieser Stelle auf den Inhalt

[1]) D. Hermann Schmidt „die ethischen Gegensätze in dem gegenwärtigen Kampfe der biblischen und der modernen theologischen Weltanschauung." Studien und Kritiken 1876, drittes Heft 455—520.

[2]) D. Hermann Schmidt: Bedeutung und Stellung der Ritschl'schen Theologie unter den dogmatischen Richtungen der Gegenwart. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben von D. Luthardt 1886. Heft XI, pag. 578 ff.

[3]) D. Chr. E. Luthardt in obiger Zeitschrift 1886. Heft XII, pag. 362 ff.

beider Studien näher einzugehen. Sie sind so geschlossene Arbeiten, daß sich Einzelnes nur schwer hervorheben läßt, aber wir bitten, beiden Studien die volle Aufmerksamkeit zu schenken. Gelingt es der Luthardt'schen Zeitschrift[1]) für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, in dem bevorstehenden Entscheidungskampfe gegen den Ritschlianismus und alle seine Spielarten die Führerschaft zu übernehmen, so würde sich diese Zeitschrift um die evangelische Christenheit deutscher Zunge ein großartiges Verdienst erwerben. Der Kampf gegen den Ritschlianismus muß ja auf der ganzen Linie bald beginnen. Die ganze Weltlage drängt dazu. Roms neueste Triumphe, der kluge Gebrauch, den ein Leo XIII. von seiner Infallibilität auch in weltlichen Fragen zu machen weiß, sind die denkbar ernstesten Mahnungen an die evangelische Kirche und Theologie. Wohl hat das Lutherjahr 1883 viel Freude und viel Festjubel gebracht, aber eine tiefe, dauernde Anregung für die Theologie nicht in erhofftem Maße. Der HErr hat doch im Lutherjahre die Gewissensfrage sehr ernst gestellt: Wie stehst du, evangelische Kirche, zum Formal- und Materialprincip? Diese Frage wird von unzähligen Seelen und sehr vielen Gemeinden, z. B. auch von den evangelischen Gemeinden polnischer Zunge, völlig einstimmig dahin beantwortet werden: Wir bekennen uns noch voll und ganz zu den beiden Grundprincipien der Reformation und zwar in dem Sinne, in welchem sie damals aufgestellt worden sind. Der HErr hat aber dann weiter gefragt: Steht die evangelische Theologie noch recht zum Formal- und Materialprincip? Wir sind gewiß, daß diese Frage von vielen Knechten Christi, die im Amt zu θεοδίδακτοι geworden, freudig mit einem doppelten „Ja“ beantwortet werden wird, aber unter den Inhabern akademischer Lehrstühle werden wohl nur wenige sein, die zum Formalprincip so stehen, daß ihnen das geschriebene, vom heiligen Geist inspirirte Wort Gottes die objective, ewige, unfehlbare Wahrheit und die alleinige Autorität in Glaubenssachen ist. Die ganze Ritschl'sche Schule, die ja, wenn noch ein Häuflein ehrwürdiger

[1]) Sie ist zwar gegenwärtig eingegangen, aber Verfasser hofft, daß sie bald wieder erscheinen wird.

Confessoren aus der kämpfenden in die triumphirende Kirche wird gerufen sein, alle Hochschulen beherrschen wird, kann nicht leugnen, daß sie vom Formalprincip der evangelischen Kirche abgefallen ist. Es frommt nicht, daß wir uns über die Tiefe des Risses täuschen. Es existiren einmal zwei Heerlager. Jedes von beiden, steht sowohl zum *λόγος γραπτός*, wie zum *λόγος ἔνσαρκος* total verschieden. Den Einen ist die Schrift wirklich Gottes Wort und der Herr Jesus wirklich Gottes Sohn. Sie stehen auf dem Boden der Thatsachen. Sie rechnen durchweg mit heiligen Realitäten. Ihr dominirendes Interpunctionszeichen ist der Punkt. Die Andern stehen auf dem Boden der Rhetorik. Sie wissen von dem, was auch sie Gottes Wort nennen, manches Schöne zu sagen, sie sind auch, um mit dem jungen Schleiermacher zu reden, nicht abgeneigt, den Manen des verstoßenen Heiligen eine Locke zu opfern, aber das dominirende Interpunctionszeichen ist bei ihnen das Fragezeichen. Sie lösen eigentlich Alles in Hypothesen auf, die Theologie wird unter ihren Händen zu einem Hypothesen-Conglomerat.

A. Zahn[1]) bricht in seiner Kritik der jüngsten Weizsäcker-schen Schrift in die Klage aus: „Aber freilich fast anderthalb Jahrhunderte mit dem Geist einer auflösenden Kritik getränkt, sind wir nur zu stumpf geworden, und das Gefühl für die Ehre Gottes und seines Wortes ist uns sehr geschwunden.“ Das muß anders werden, die Gewissen müssen erwachen. Die evangelische Christenheit muß mit ihren Gebeten vor dem Throne des himmlischen Königs und mit ihren Bitten vor dem Throne des irdischen Königs so lange anhalten, bis an jeder Hochschule wenigstens ein akademischer Lehrer sein wird, dem Gottes Wort wirklich Gottes Wort ist, der die Theopneustie wirklich glaubt.

Geschieht das nicht bald, prägt auf allen Hochschulen die Göttinger Schule weiter Alles um, dann wird der Riß zwischen Theologie und Kirche unheilbar, und das wäre ein unnennbarer Schaden.

---

[1]) A. Zahn. Die Anfänge des apostolischen Zeitalters. Luthardt'sche Zeitschrift 1886. Heft XII, pag. 622.

Kapitel V.
Die neulutherische Reconstruction der Inspirationslehre.

§ 1.

D. Friedrich Adolph Philippi.

Wenn man von dem Wiederaufbau der lutherischen Dogmatik redet, muß man wohl in unsern Tagen in erster Linie und mit dankbarster Pietät des seligen D. Friedrich Adolph Philippi in Rostock gedenken. Hat doch dieser theure Gottesmann sich die Lebensaufgabe gestellt, mit der ganzen formalen Waffenrüstung moderner Theologie ausgestattet, die unvergleichliche innere Herrlichkeit der lutherischen Dogmatik zu zeigen. Gilt dies von allen Fundamentalartikeln, so auch von dem über die Inspiration. Die Behandlung der Theopneustie ist der Kern der Prolegomena oder des ersten Bandes in der dritten Auflage seiner kirchlichen Glaubenslehre,[1]) welche nach des Vaters Heimgang der Sohn, Dr. Ferdinand Philippi, herausgegeben hat, und zwar gehört § 2 des Capitels,[2]) welcher direct von der Inspiration handelt, zu den eigenartigsten Stücken der Theologie des seligen D. Philippi. Er widerlegt zugleich schlagend die oft ausgesprochene Behauptung, als habe das Charisma des großen Rostocker Theologen vorzugsweis in der Reproduction, weniger in der Production gelegen; denn kaum irgend wo in seiner Dogmatik bewegt sich Philippi so in den Bahnen eigner theologischer Geistesarbeit, wie in diesem Abschnitt. Wir können das verstehen. Philippi's Gebundenheit an die Schätze der Väter war eine absolute, in den Artikeln, die, symbolisch fixirt, als Bekenntniß der Kirche vor ihm lagen, sie war eine relative in denjenigen, die wenigstens in ihrer theologischen Ausgestaltung symbolischer Fixirtheit ermangelten. Zu den Artikeln letzterer Art rechnete er das Detail der Inspirationslehre, deren ὅτι zwar die selbstverständliche Voraussetzung der ganzen evangelischen Heilslehre ist, deren ὅπως aber eine symbolische Fixirung darum nicht erhalten hat, weil die Reformationszeit zu einer solchen gar nicht drängte,

[1]) D. Friedr. Ad. Philippi: Kirchliche Glaubenslehre I. Gütersloh 1886.

[2]) Philippi: Ibidem pag. 212—346.

da der Widerpart zwar in praxi die Schrift sträflich vernachlässigte, aber ihren theopneustischen Charakter niemals angriff. Wir haben also in der Inspirationslehre in erster Linie die Theologie Philippi's vor uns, die darum freilich in ihren Fundamentalanschauungen zugleich ein lutherisches Gepräge trägt, weil ein Geist, der sich durch ein volles Menschenalter genährt hat aus Chemnitz, Gerhard und Quenstedt, anders, als lutherisch, gar nicht arbeiten kann. — In der geistvollen, ideenreichen Gedankenentwickelung Philippi's zur Inspiration finden sich Gedanken, die von unschätzbarem theologischem Werthe sind, und die, wenn die lutherische Theologie an die dogmatische Lösung der brennendsten theologischen Tagesfrage, nämlich an die Frage über die Theopneustie, mit allen Kräften herantreten wird, als ein kostbares Philippi'sches Vermächtniß zu constitutiven Momenten des Weiterbaues zu werden berufen sein dürften, wenn auch die Entwickelung selbst, wie wir zuversichtlich hoffen, über Philippi hinaus gehen wird.

Der große Rostocker Dogmatiker hat die Entwickelung von der Sach-Inspiration zur Wort-Inspiration zurückgeführt, auf seinen Schultern stehend, wird die künftige Generation von Lutherischen Dogmatikern die Wort-Inspiration zur Wörter-Inspiration führen und so die Arbeit dieses treuen Zeugen durch Bezeugung der wirklichen Verbal-Inspiration im strengsten Sinne krönen.

Nachdem wir dies vorausgeschickt, gehen wir nun dazu über, die Philippi'sche Gedankenentwickelung kurz wiederzugeben, auf ihre wirklichen Tiefen und Höhen hinzuweisen und da, wo die letzten Folgerungen von Philippi nicht gezogen sind, sie, unbeschadet der schuldigen Ehrerbietung gegen den lieben Theologen, zu ziehen.

Philippi bekennt eine doppelte Erleuchtung, eine kirchliche und eine apostolische, die erstere ist ihm die Ausstattung der gläubigen Theologie, die letztere ist ihm die Inspiration. Für diese letztere nimmt er eine sie von der kirchlichen Erleuchtung specifisch unterscheidende Würde in Anspruch, wiefern er diese für eine unbedingt vollkommene Erleuchtung erklärt, während ihm die kirchliche nur eine bedingt vollkommene ist.[1]) Die

[1]) Philippi l. l. pag. 212.

kirchliche Erleuchtung ist eben nur Erleuchtung, die apostolische dagegen ist Eingeistung.[1]) Daß Philippi von der Analogie zwischen kirchlicher und apostolischer Erleuchtung seinen Ausgangspunkt genommen, scheint uns ein taktischer Fehler zu sein. Es liegt in Folge dieses Ausgangspunktes ein gewisser Druck auf dem ganzen Aufbau. Der Inspirationsbegriff schält sich auf dieser Unterlage schwer zu seiner souveränen Majestät heraus. Wir meinen, Philippi hätte eine viel freiere Bahn gehabt, und seine tiefen Gedanken zur Inspiration hätten sich viel harmonischer zusammengeschlossen, wenn er von der Inspiration ausgegangen wäre und dann die kirchliche Erleuchtung als deren Consequenz, als deren Abglanz, gezeigt hätte.

Philippi widerlegt nun die Gegengründe, welche gegen die Möglichkeit einer vollkommenen Erleuchtung geltend gemacht worden sind, und die theils von der Endlichkeit, theils von der Sündhaftigkeit des Menschen ausgehen.[2]) Da ist es ihm denn besonders wohl gerathen, den Nachweis wirklich zu führen, daß die Thatsache der Sündhaftigkeit den Menschen nicht unfähig zur vollkommenen Erleuchtung mache; denn es sei die Erkenntniß des Guten bei Jedem, der vom Geiste Gottes erfüllt sei, viel stärker und kräftiger, als das Wollen des Guten, und aus dieser Präponderanz des Erkennens über das Wollen erkläre sich ja schließlich die Action des Gewissens, und sodann sei das Evangelium von der Gnade gerade für Sünder erst recht verständlich.[3])

Hat so Philippi den Begriff der Inspiration aus der Organisation des menschlischen Geistes und durch den Inhalt, wie durch die Form der göttlichen Offenbarung gerechtfertigt, so schließt er weiter, daß eine Trübung zwar möglich sei, auch

---

[1]) Philippi l. l. pag. 214.

[2]) Philippi l. l. pag. 215.

[3]) Philippi l. l. pag. 217. Wie fein hier Philippi construirt, ließe sich für die apostolische Erleuchtung leicht aus der Geschichte St. Pauli, des vornehmsten der Sünder, und für die kirchliche Erleuchtung aus der Geschichte Augustins, des weiland verlornen Sohnes, deren Geiste sich productiv und reproductiv die Mysterien der Gnade so herrlich erschlossen haben, beleuchten.

oft wirklich geworden, aber nicht nothwendig sei. Unter den Ursachen, welche eine Trübung ermöglichen, stellt er obenan: den Hochmuth, den Vater des Irrthums, aus welchem der Pelagianismus und Semipelagianismus herausgeboren.[1]) Sei auch bei den Wiedergebornen der Hochmuth nicht mehr herrschend, so ergreife er sie doch noch bisweilen. So habe er zweimal den Apostel St. Petrus angefallen, einmal vor dem Eintritt ins Haus des Cornelius und sodann in Antiochia. Beide Mal aber sei die Correctur auf der Stelle erfolgt, im ersteren Falle unmittelbar durch den heiligen Geist, im zweiten unmittelbar durch Paulus.[2]) Es sei, schließt Philippi weiter, daher möglich, daß der menschliche Geist als reiner Spiegel das Licht der göttlichen Wahrheit aufnehme und reflectire.

Diese Inspiration war bei den Propheten und Aposteln in reinster und vollster Energie wirksam, als sie die canonischen Schriften verfaßten, weil diese für die Kirche Christi aller Zeiten zur bleibenden und untrüglichen Norm der Heils- und Wahrheitserkenntniß vorauserfehen und bestimmt worden ist.[3]) Philippi giebt nun ein Verzeichniß derjenigen Schriftstellen, auf welchen die evangelische Inspirationslehre ruht. Dies Verzeichniß ist vollständig. Es fehlen in ihm auch die beiden Grundstellen nicht, die leider oft nur so wenig beachtet werden: Actor 1, 16 und Actor 28, 25, aber wir haben es tief bedauert, daß Philippi in seine Construction eine Kategorie nicht mit aufgenommen hat, welche bei den alten lutherischen Klassikern die

---

[1]) Philippi l. l. pag. 220.

[2]) Philippi l. l. pag. 221. Wir können Philippi nicht ganz beistimmen, wenn er die Bedenken, die Petrus hatte, in das Haus Cornelii einzugehen, aus dem Hochmuth ableitet. Diese Bedenken stammten vielmehr aus dem formell noch gebundnen Gewissen des Petrus, welches nur durch ein unmittelbares Eingreifen des HErrn entbunden werden konnte. Es hatte ja zwischen Israel und den Heiden eine Scheidewand zu Recht bestanden. Sie war nun niedergerissen durch den Gnadenstrom des Blutes Christi am Charfreitag. Sie bestand nun nicht mehr, und daß sie nicht mehr bestand, hat der HErr durch das Gesicht dem Petrus feierlich bezeugt. Bis zu einer solchen Proclamation durfte sich Petri Gewissen noch als gebunden ansehen.

[3]) Philippi l. l. pag. 222.

ganze Inspirationslehre beherrschte, nämlich die Unterscheidung zwischen Verfasser und Schreiber, zwischen Auctor und Scriba. Er läßt die canonischen Schriften von den Aposteln

verfaßt

sein. Das sind sie aber nicht, sie sind von ihnen nur

geschrieben.

Der Verfasser aller canonischen Bücher ist Gott der heilige Geist, und die Apostel waren seine

Schreiber.

Hätte der große Wiederhersteller lutherischer Dogmatik diese grundlegende Unterscheidung zwischen Autor und Scriba aus den Vätern in seine Construction eingetragen, so hätte er sich viele Constructions-Schwierigkeiten erspart. Er würde auf diesen Weg gedrängt worden sein, wenn er die beiden klassischen Stellen: Actor 1, 16 und Actor 28, 25, die er anführt, auf ihren Wortlaut hin genau geprüft hätte. Diese beiden Stellen bezeichnen mit ausgeprägtester Entschiedenheit, wie wir im exegetischen Theile nachgewiesen zu haben glauben, als Subject des *λαλεῖν* und *εἰπεῖν* Gott den heiligen Geist und versetzen David und Jesaja auf die Stufe bloßer Organa des redenden heiligen Geistes. Sie drängen dazu, zwischen einem himmlischen Sprecher und dessen irdischem *στόμα*, resp. wiefern sie geschrieben sind, zwischen einem himmlischen Autor und Dictator und einem irdischen Scriba zu unterscheiden. Sie bezeugen zum Mindesten, daß Petrus (Actor 1, 16) und Paulus (Actor 28, 25) entschlossene Vertreter nicht nur der Wort- sondern auch der Wörter-Inspiration sind.

Im weiteren Verlauf der Entwickelung ringt nun Philippi darnach, den Unterschied zwischen kirchlicher Erleuchtung und Inspiration über die Grenzen eines Gradunterschiedes zur Höhe eines specifischen zu erheben. Beide verhalten sich, wie Passivität und Activität, wie Receptivität und Spontaneïtät,[1]) die eine ist erhaltend, die andere schöpferisch,[2]) die eine ist nur ihrem Inhalte nach unveränderlich, ihr Ausdruck aber ist nur ein geschichtlich

[1]) Philippi l. l. pag. 235.

[2]) Philippi l. l. pag. 227.

und bedingt, nicht ein an sich und unbedingt nothwendiger, die andere ist nach Form und Inhalt ewig.[1])

Aber trotz alles Ringens will es dem theuren Manne nicht recht gelingen, zu einem absoluten Unterschiede zwischen beiden zu gelangen. Ganz Unrecht hat Richter nicht, wenn er[2]) dem D. Philippi den Vorwurf macht, er bringe es nicht weiter, als zu einer absolut zureichenden Erleuchtung der heiligen Verfasser, die um viele Stufen, aber doch nur um Stufen, hinaus liege über die Erleuchtung anderer gottbegnadigter Kirchenlehrer. Man kann eben das innerste Wesen, das eigentliche Mysterium der Theopneustie nur dann voll retten und nur dann den heiligen Aposteln ihre specifische Dignität uneingeschränkt sichern, wenn man, unbeirrt durch das Achselzucken der modernen Theologie, zu der völlig schriftgemäßen Unterscheidung der Väter zwischen Autor und Scriba zurückkehrt. Um den Preis, daß man dadurch einen unveräußerlich festen Schriftboden unter die Füße bekommt, ist das Martyrium, von der modernen Theologie ad acta gelegt zu werden, wahrlich nicht zu theuer erkauft. Dem theuren D. Philippi hat es nicht an persönlichem Muth, an Bekennertreue, an Märtyrerfreudigkeit gefehlt, auch dieses sacrificium intellectus darzubringen, sondern es ist ihm dieses Opfer darum nicht als theologisch nothwendig erschienen, weil in seiner Inspirationslehre der Unterbau ein nicht ganz fehlerloser war und darum der Bau selbst ihn nicht zu dieser Krönung des Gebäudes innerlich gezwungen hat.

Wenn Philippi schließlich so definirt:[3]) „Die Inspiration oder Theopneustie ist also derjenige Act des Geistes Gottes auf den Menschengeist, durch welchen letzterer ganz in das Offenbarungsobject hineinversetzt und befähigt wird, dasselbe rein und ungetrübt aufzunehmen, oder derjenige Zusammenschluß des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste, durch welchen die Offenbarung des Letzteren wahr und unentstellt zum Inhalt des Ersteren wird, so erhebt sich diese Definition durch ihren Realis-

[1]) Philippi I. I. pag. 225.

[2]) Richter, Die Inspiration der heiligen Schrift. Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 1865; auch bei Philippi I, pag. 228 Anm.

[3]) Philippi l. l. pag. 229.

mus zwar immerhin hoch über die weitaus meisten Inspirations-Definitionen unserer Tage, steht aber doch ziemlich fern, so wohl der altkirchlichen πλῆκτρον-Theorie des Justin, als auch dem Inspirationsbegriff der Gerhard-Quenstedt.

Bedenklich erscheint uns in dieser Definition besonders der „Zusammenschluß des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste." Dieser Ausdruck schließt bei der Inspiration die Concursus-Theorie wenigstens nicht aus und läßt die Auffassung zu, als handelte es sich bei einem solchen Zusammenwirken um eine ἕνωσις σχετική, während doch die Bewegung beim Act der Inspiration nicht darin besteht, daß der heilige Geist sich herabläßt zu menschlicher Niedrigkeit, sondern vielmehr darin, daß der heilige Geist die menschliche Niedrigkeit hinaufzieht zu göttlicher Herrlichkeit.

ΦΕΡΟΜΕΝΟΙ waren die heiligen Menschen Gottes. Nicht eine κατάβασις des himmlischen Autors, sondern eine ἀνάβασις der menschlichen Scribae liegt vor.

Wie zur Erläuterung der innerchristischen Vorgänge des λόγος ἔνσαρκος die Kategorien der Athanasianischen συναφή und der lutherischen communicatio idiomatum unentbehrlich sind, so lassen sich die verwandten Vorgänge bezüglich des λόγος γραπτός nur vermöge analoger Kategorien begreifen, bei denen die Richtung nicht von Oben nach Unten, sondern von Unten nach Oben geht.

Nachdem wir uns bemüht haben, diejenigen Momente der Inspirationslehre Philippi's darzustellen, bezüglich deren wir mit der Construction des theuren Mannes nicht ohne Weiteres überstimmen, sondern weit über ihn hinausgehen, ist es uns jetzt eine besondre Freude hervorzuheben, in welchen Stücken wir mit der Philippi'schen Construction unbedingt einverstanden sind. Philippi entwickelt mit großer innerer Feinheit und Schärfe seine Theorie von der Stufenfolge in der Offenbarungs-Oekonomie des HErrn. Er unterscheidet hier zunächst altes und neues Testament und in ersterem wieder diejenige Theopneustie, die als Theophanie auftritt,[1]) deren die typisch-symbolische,[2]) dann

[3]) Philigpi I, pag. 229.

[2]) Philippi l. l. pag. 230.

die prophetische, deren Wesen in der Vision liegt, die zwar im Menschengeist, aber nicht vom Menschengeist gesetzt wird.[1]) Wiederum unterscheidet er im neuen Testament den HErrn und die Apostel und stellt in Bezug auf den HErrn den Satz auf:

Christus nicht inspirirt.[2])

Er ist es darum nicht, weil er selber das Wort ist, er ist es darum nicht, weil er als[3]):

der persönlich gottmenschliche ewigzeitliche Offenbarer zugleich der Quell aller Offenbarung und Inspiration ist.

Er ist, so möchten wir hinzufügen, nicht Lichtträger, weil Lichtquell, nicht erleuchtet, weil Licht. Die Energie, mit der Philippi auch hier die persönliche Majestät des HErrn hervorleuchten läßt, ist einer von den Philippi'schen Lebensgedanken zur Theopneustie, die bei der künftigen Revision und Reconstruction der Inspirationslehre als wesentlicher Baustein wird eingetragen werden müssen. Gegenüber der beispiellosen Laxheit, mit welcher viele Theologen unserer Tage die authentische Auslegung des alten Testamentes durch den HErrn Jesus unter gewöhnliche kritische und hermeneutische Regeln stellen, thut es vor allen Dingen Noth, den HErrn Jesus wieder in dem vollen Herrlichkeitsglanze als den souverainen Offenbarer anzusehen. Philippi hat aber noch zwei andere Gedanken zur Theopneustie produzirt, die ein unvergängliches Erbe für die Theologie sind. Er zieht eine Parallelle zwischen:

Regeneratio und Inspiratio.[4])

Bei der ersteren, schöpferischen Gottesthat des heiligen Geistes thue die Gnade Alles, und doch sei die menschliche Thätigkeit nicht ausgeschlossen. Sie vollzieht sich nach der heiligen Regel: *θεῖα πάντα, καὶ ἀνθρώπινα πάντα*. Aehnlich ist es bei der anderen schöpferischen Gottesthat des heiligen Geistes, bei der Inspiration. Der große Rostocker Theologe hat diesen Gedanken nicht im Einzelnen durchgeführt. Er wird aber auch als constitutiver Factor künftig einzutragen sein, und es wird

[1]) Philippi l. l. pag. 231.
[2]) Philippi l. l. pag. 233.
[3]) Philippi l. l. pag. 234.
[4]) Philippi l. l. pag, 246.

sich aus ihm eine ganze Reihe von außerordentlich fruchtbaren Gedanken ergeben. Es wird durch ihn eine Bindeglied geschaffen, eine Brücke gebaut, welche die Lehre vom Wort mit der Soteriologie verbindet.

Philippi zieht endlich eine tiefe Parallele zwischen der Kenose des Sohnes und der Knechtsgestalt des heiligen Geistes.[1]) Das ist der dritte Gedanke des lieben Gottesmannes, welchen wir als ein vornehmes Baustück für den Wiederaufbau der Inspirationslehre reclamiren. Man hat sich in unsern Tagen so daran gewöhnt, a priori die Schwierigkeiten und Anstöße im geschriebenen Worte Gottes aufzusuchen und durch sie dann eine Pression auf die Inspirationslehre üben zu lassen. Dieser Weg hat zu einer Verflüchtigung dieses fundamentalen Artikels sondergleichen geführt. Er muß aufgegeben werden. Man muß wieder mit freudigem Muth anfangen, von der persönlichen Herrlichkeit des Inspirators auszugehen und den klaren Schriftzeugnissen, die diese bezeugen, wirklich zu glauben. Dann wird man die Lösung der Schwierigkeiten der Schrift suchen und finden in einer im Offenbarungsplane des dreieinigen Gottes fein begründeten Tapeinose und Kenose des heiligen Geistes.

Wenn es auch unsere Hoffnung ist, daß die künftige Generation der Theologie über Philippi hinaus von der Wort- zur Wörterinspiration wachsen wird, so wird doch unter den stärksten Lebenszeugen der Kirche unseres Jahrhunderts auch bezüglich der Inspirationslehre dankbar D. Friedrich Adolph Philippi genannt werden.

---

§ 2.

D. Chr. Ernst Luthardt.

Daß ein Theologe von dem Standort und der Bedeutung Luthardt's auf die Ausgestaltung der Lehre von der Schrift im Allgemeinen und von ihrem inspirirten Charakter im Besondern auch einen bedeutenden mittelbaren Einfluß ausüben muß, erhellt von selbst. Die Hunderte von Theologen, die sich von Leipzig

---

[1]) Philippi l. l. pag. 258.

aus über das deutsche Vaterland zerstreuen, tragen die von Luthardt's Katheder empfangenen Antriebe weiter, die „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben" und die „Lutherische Kirchenzeitung" sind die beiden Sprechsäle, in welchen die eigenartig lutherischen, wissenschaftlichen Kundgebungen, welche nicht als besondre Opera und Opuscula erscheinen, sich verlautbaren. Wir erkennen diesen mittelbaren Einfluß Luthardt's auf die Lehre von der Schrift in seiner stärkenden und vertiefenden Bedeutung vorweg dankbar an. Hier aber haben wir vor allen Dingen mit dem unmittelbaren Einfluß zu thun, welchen der Leipziger Chorege auf seine eigne grundsätzliche Stellung zur Inspiration ausübt. Hier kommt für uns in erster Linie das „Compendium der Dogmatik" in Betracht.

Eine Schrift, welche in 21 Jahren sieben starke Auflagen erlebt hat, ist, zumal wenn sie diese großartige Verbreitung keinerlei Liebäugeln mit dem Liberalismus dankt, so ausreichend beglaubigt und hat für weite Kreise eine solche Geltung, daß die in ihr vertretene Inspirationslehre für weite theologische Kreise maßgebend oder wenigstens mit maßgebend wird. Wir beklagen es schmerzlich, daß Luthardt nicht den alten, seit Johannes Gerhard betretenen Weg eingeschlagen hat, die Lehre vom Worte Gottes als Grundlegung dem ganzen System vorangehen zu lassen, sondern daß auch er in der durch Schleiermacher gewählten Bahn wandelt, die Lehre von der Schrift innerhalb des Systemes selbst zu behandeln, und zwar stellt er diesen Artikel als § 68 zwischen die Lehre von der Kirche und die von den Gnadenmitteln. Wir meinen, daß die von Philippi vertretene Rückkehr zu der Methode des Johannes Gerhard unsern Tagen frommt. Nur so kommt das evangelische Formalprincip zur klaren Darstellung. Vielleicht gefällt es dem theuren D. Luthardt, in einer der nächsten Auflagen, die sein gediegenes Compedium hoffentlich erleben wird, seinen § 68 in derjenigen Umgießung, die die veränderte Stellung nöthig machen würde, zum § 1 zu machen.

Es sind, wie wir dies bei Luthardt nicht anders erwarten können, übrigens durchaus feste, klare, volle Sätze, in denen der

Autor des Compendii sein Eignes zur Theopneustie bietet. — Von der Theopneustie im Allgemeinen lehrt er[1]):

Auf Grund jener Nothwendigkeit und Bedeutung der Schrift aber ist die Kirche auch gewiß, daß der Ursprung derselben auf eine besondere Wirkung des Offenbarungsgeistes (Inspiration) zurückzuführen ist, welcher das geistige Vermögen der Schreibenden so in seinen Dienst nahm, wie es der Zweck der einzelnen Schrift, wie des Schriftganzen erforderte.

Es läßt sich in diese Definition die ganze alte lutherische Inspirationslehre legen. Wenn der Offenbarungsgeist das geistige Vermögen der Schreiber in seinen Dienst nimmt, so ist er doch der Herr, und die Schreiber sind nur die Diener. Dies Verhältniß wird sich aber doch für den Act des Schreibens so darstellen, daß der Offenbarungsgeist dictirt und die Schreiber schreiben, was er ihnen dictirt. Es paßt also auch die Gerhard-Quenstedt'sche Notarii- und Amanuenses-Theorie in den Luthardt'schen Satz, wenn freilich er auch bei seiner flüssigen und dehnbaren Form für eine weniger strenge Fassung Raum gewährt. Ein ganz besonderes positives Verdienst aber hat sich Luthardt dadurch erworben, daß er nicht nur die Formation der einzelnen Schriften, sondern auch die Composition des Schriftganzen in die Wirkungssphäre des inspirirenden heiligen Geistes zieht. Dadurch ist für die Schrift der Charakter eines fein gegliederten lebendigen Organismus gewonnen; und es wird von vornherein den Gefahren vorgebeugt, welche aus der falschen Anschauung erwachsen, als könne man sich an einzelnen Schriften getrost vergreifen, ohne dadurch die Schrift als Ganzes zu schädigen. — Wie sich nun nach Luthardt[2]) die Glaubensgewißheit an den Ursprung der Schrift auf dem Wege geschichtlicher Erfahrung bewährt, so vergewissert sich dem Einzelnen gegenüber die Schrift in zwiefacher Weise:

1) als das seligmachende Wort der Wahrheit durch das innere Zeugniß des heiligen Geistes,

---

[1]) D. Chr. E. Luthardt, Compendium d. Dogmatik. 7. Auflage. Leipzig 1886. Dörffling, pag. 303.

[2]) Luthardt: l. l. pag. 303.

2) als das normative Wort Gottes aber nur im Zusammenhang mit der Kirche.

Diese beiden Sätze legen in gleicher Weise Protest ein gegen die Operationen des Liberalismus, der nur mit einigen externen Argumenten unter völliger Geringschätzung jenes internen Zeugnisses gegen die einzelnen Bücher Sturm läuft, wie sie auch Protest einlegen gegen das Verfahren eines kirchenlosen Pietismus, der über seinen persönlichen Erfahrungen am Wort das Zeugniß der Kirche vom Wort unterschätzt oder gar gering schätzt.

Auf diese grundlegenden Sätze läßt Luthardt nun ein dogmengeschichtliches[1]) Summarium folgen, in welchem er in seiner bekannten Meisterschaft einen gewaltigen Stoff auf wenige Seiten zusammendrängt. Seine Darstellung erreicht den höchsten Grad der Herzenswärme da, wo sie die Lehre der lutherischen Dogmatiker enthält. Man fühlt es der Darstellung ab, daß sich innerlich in dem Leipziger Gelehrten nichts auflehnt gegen die großartige Construction der Väter. Dankenswerth ist es auch, daß Luthardt besonders darauf hinweist, daß die genauere Ausbildung der Inspirationslehre bei Gerhard und Quenstedt sich im Gegensatz zum Romanismus, Socinianismus und Arminianismus vollziehen mußte. Hierdurch ist zugleich ein kostbarer Wink gegeben für unsere Tage. Sollten die von den verschiedensten Seiten ausgehenden Sturmangriffe gegen die Schrift für uns nicht auch die unmittelbare Gewissensnöthigung einschließen, zurückzukehren zur consequenten Inspirationslehre der lutherischen Väter, zumal diese die Schrift auf ihrer Seite haben? Ein Entscheidungskrieg mahnt doch ernstlich, die stärkste Veste unangreifbar zu machen.

D. Luthardt charakterisirt dann in feiner Weise summarisch den Entwicklungsgang, den die neuere Theologie bezüglich der Lehre von der Inspiration genommen, dahin, daß

seit Schleiermacher aus der Literar-Inspiration eine Personal-Inspiration gemacht worden sei.

---

[1]) Luthardt: l. l. pag. 310 u. 311.

Er selber aber identificirt sich nicht mit dem Entwicklungsgange. Er fordert eine Inspiration im[1])

eigentlichen Sinne,

und er definirt schließlich diese dahin: Die Inspiration ist also zu begreifen als diejenige Wirkung des Geistes Gottes, wodurch die Schrift und ihre einzelnen Theile ihrem Zweck entsprechend würden, der Kirche denjenigen Dienst zu leisten, den sie ihr leisten sollten.

Es ist auch ein überaus werthvoller Wink des theuren Leipziger Gelehrten, daß er den psychologischen Zustand der biblischen Schriftsteller als den der

Einheit von Receptivität und Spontaneïtät definirt,

wenn auch freilich für uns die Receptivität das dominirende und Spontaneïtät nur das adjutorische Moment bleibt. Es ist endlich von hohem Werth, daß Luthardt sich nicht identificirt mit dem modernen Protest gegen den alten evangelischen Grundsatz:

die heilige Schrift ist Gottes Wort,

daß er nichts gemein hat mit denen, die gerne möchten an die Stelle dieses Satzes den andern setzen:

In der heiligen Schrift ist Gottes Wort.

D. Luthardt schließt seine brachylogischen, aber markigen Darbietungen zur Inspirationslehre mit den beiden Sätzen[2]):

1) Die Schrift ist das normirende Wort Gottes (für die Kirche).
2) Die Schrift enthält das seligmachende Wort Gottes (für den Einzelnen).

Wir sehen, daß D. Luthardt, wenn er sich auch nirgends direct für die Verbal-Inspiration ausgesprochen, dennoch Nichts gesagt hat, was in die Gleise jenes Inspirationsbegriffes nicht hineinpaßte. Er brauchte, wenn er sich für die Verbal-Inspiration direct ausspräche, keinen von seinen Sätzen wesentlich corrigiren. Erhört der HErr das heiße Flehen unzähliger treuer evangelischen Christen, die bis auf's Blut dadurch angefochten werden, daß in der Theologie die heiligen Pallisaden der Gerhard-

[1]) u. [2]) Luthardt: l. l. pag. 320.

Quenstedt'schen Inspirationslehre durchbrochen sind, und schenkt er den mit dogmatischen Charismaten ausgestatteten gläubigen Vertretern lutherischer Theologie einen brennenden Trieb, an der Reconstruction der alten Inspirationslehre mitzuarbeiten und die ganze Lebenskraft in diese brennende Aufgabe des Tages hineinzulegen, dann werden die positiven und realistischen Gedanken zur Inspiration, welche D. Luthardt gefördert hat, als kostbares Material hineinzuarbeiten sein. Die Dogmatik als Wissenschaft würde durch diese Rückkehr wahrhaftig Nichts verlieren. Man zeige uns ein einziges Werk dogmatischen Inhalts aus der ganzen Zeit der labefacten Inspirationslehre, welches sich nach Seiten der wissenschaftlichen Höhe mit Gerhards loci und mit der theologia polemico-didactica Quenstedts zu messen vermöchte. So lange aber diese auf der Verbal-Inspiration ruhenden classischen dogmatischen Werke an Wissenschaftlichkeit noch von keinen späteren erreicht sind, bleibt, man verzeihe uns das ehrliche Wort, die Behauptung, als leide durch das Stehen auf der Verbal-Inspiration die Dogmatik als Wissenschaft, eine Phrase. Es ist vielleicht providentiell, daß der erste nachapostolische Vertreter der Verbal-Inspiration gerade Justin der Märtyrer, der Philosoph, also der Mann der Wissenschaft, gewesen.

§ 3.

D. Fr. H. R. Frank.

D. Frank in Erlangen ist nach unserer festen Ueberzeugung unter den jetzt lebenden Theologen die bedeutendste dogmatische Potenz. Aus der Vollkraft des Bewußtseins seiner charismatischen Ausstattung für den Aufbau der Dogmatik leitet D. Frank auch sein Recht her, den Bauplan für seine Glaubenslehre wesentlich neu zu gestalten. Wie er der Schöpfer einer neuen Unterdisciplin der systematischen Theologie, ist, wiefern er das System der christlichen Gewißheit von dem Systeme der christlichen Wahrheit trennt, so ist er auch in dem letzteren zum Theil neue Wege gegangen. Er macht auch reichlichen Gebrauch von dem Rechte originaler Geister, für ihre eigenartigen Darbietungen neue Namen zu finden und dabei die Gleise der her-

kömmlichen theologischen Kunstsprache vielfach zu durchbrechen. Die Kehrseite des Lichtes, welches aus dieser eigenartigen Ausstattung Franks hervorleuchtet, ist freilich die Schwierigkeit, seine Stellung zu den einzelnen Hauptfragen in der Theologie richtig zu definiren.

D. Frank ist eine anima naturaliter Lutherana. Sein heller und tiefer Geist hat sich so hineingesehen in die Lutherische Heilslehre, sein starkes und treues Herz hat sich so hineingeliebt in die eigenthümlich Lutherische Ausprägung der Theologie, daß wir ihn unbedenklich zu den Lutheranern zählen, die dies nicht nur von Profession, sondern auch von Confession sind.

Sachlich nimmt er diese Stellung auch ein zur Inspirationslehre. Die Thatsache der Wirksamkeit des heiligen Geistes bei Hervorbringung der heiligen Schriften steht ihm unumstößlich fest, und für den Quenstedt-Rudelbachschen Gedanken, für die Lösung der Schwierigkeiten in der Schrift an eine Kenose des heiligen Geistes zu appelliren, vermag er sich voll zu erwärmen.

Im Einzelnen verdanken wir dem D. Frank überaus werthvolle Bausteine zum Wiederaufbau der festen Inspirationslehre. Er kennt eine schlechthinnige Normalität der heiligen Schrift;[1]) ihm ist der heilige Geist als stetiger Dispensator der Erlösungsfülle Christi bei der urkundlichen Fixirung der Schrift unmittelbar betheiligt;[2]) er appellirt in kräftigster Weise an die Augenzeugenschaft der Apostel.[3]) So ist der ganze Unterbau der D. Frank'schen Inspirationslehre aus solchem Gesteine hergestellt, daß dieser Sockel wohl im Stande wäre, auch den statutarischen Aufbau der alten Lutherischen Inspirationslehre zu tragen.

Der große Erlanger Theologe hat freilich selbst auf diesen Unterbau die alte Inspirationslehre nicht aufgesetzt, sondern, so voll Lutherisch seine Einzelgedanken sind, so weicht doch das Ganze bei aller Schönheit und Kühnheit seiner Baugedanken von dem alten Bau nicht unwesentlich ab. Der Grund für diese Dissonanz liegt vor allen Dingen in der Stellung, die er

---

[1]) D. Frank, System der christlichen Wahrheit, 2. Hälfte, II. Auflage. Erlangen, Deichert 1887 pag. 914.

[2]) D. Frank: l. l. pag. 417.

[3]) D. Frank: l. l. pag. 415.

der Lehre vom Worte Gottes in seiner Dogmatik anweist. Er folgt, wie Luthardt, im Wesentlichen den Spuren Melanchthons, d. h. er behandelt die Lehre vom Worte Gottes in der Mitte seines Systemes. So kommt das Wort Gottes zwar voll zur Geltung nach der einen Seite seiner Herrlichkeit, wiefern es Gnadenmittel ist, wiefern es den neuen Menschen bauen hilft, wiefern es das Instrument des wiedergebärenden heiligen Geistes ist, aber es kommt nicht zur vollen Ausgestaltung seiner Herrlichkeit nach der anderen Seite hin, wiefern es das Werk des heiligen Geistes ist, seine Schöpfung. Die regeneratorische Arbeit des Wortes wird zwar voll gewürdigt, nicht aber die inspiratorische des heiligen Geistes durch's Wort.

Könnte sich der geistesgewaltige Erlanger Theologe entschließen, in der Lehre vom Wort die Melanchthonischen Bahnen zu verlassen und, wie es Philippi gethan, in die Gerhardschen einzubiegen, das heißt seinem ganzen Systeme den locus de scriptura sacra voranzuschicken, so würde, dessen sind wir innerlich gewiß, unter seiner Meisterhand das Formalprincip der Lutherischen Kirche eine solche Ausgestaltung gewinnen, die es der Verbal-Inspiration der Väter mindestens sehr nahe brächte.

Vor allen Dingen würde dann Frank den schwachen Punkt überwinden, der jetzt seiner Inspirationslehre bei aller ihrer sonstigen von uns anerkannten Tiefe noch anhaftet.

D. Frank bringt es, hierin dem D. Philippi verwandt, nicht zu einem Artunterschied, sondern nur zu einem Gradunterschied zwischen der Schriftlehre und der Kirchenlehre. Wenn er sagt:[1]) „Die Praerogative dieses ursprünglichen geschriebenen Wortes im Vergleich mit dem nachmaligen andauernden Zeugniß der Kirche bemißt und bestimmt sich eben darnach, daß es das urkundliche ist", so erhebt er allerdings die Schrift um viele Grade über die Kirchenlehre, aber doch eben nur um viele Grade. Es wird ihm die Schriftlehre zwar der lauterste Quell und die oberste Norm, aber doch nicht der schlechthinnige Quell und die einzige Norm. Schriftlehre und Kirchenlehre werden ihm zu Lichtern von wesentlich gleicher Substanz, wenn auch von total

[1]) D. Frank l. l. und § 44 pag. 409.

verschiedener Leuchtkraft, während doch in Wahrheit die Schriftlehre das Sonnenlicht und die Kirchenlehre das Mondlicht ist, die erstere Licht ist, die andere Licht spendet.

---

§ 4.

D. F. L. Steinmeyer und D. H. G. Hölemann.

Es wäre eine entschiedene Lücke, wenn Jemand die Geschichte des Kampfes um die Herrlichkeit der Schrift, wie er unsere Tage durchwogt, schreiben wollte, ohne der beiden Männer ehrendste Erwähnung zu thun, deren Namen die Ueberschrift dieses Abschnittes bilden. Zwar haben beide keine Veranlassung gehabt, sich zur Inspirationslehre im Zusammenhang zu äußern, denn sie sind weder Dogmatiker noch Dogmenhistoriker. Dennoch aber haben beide auf dem Platze, auf welchen sie der HErr gestellt und für welchen Er sie charismatisch ausgestattet hat, nämlich als Exegeten, für die Erkenntniß der Herrlichkeit der Schrift Dienste allerersten Ranges geleistet.

I. Steinmeyer.

Wenn der Modernismus leichten Kaufs über ganze kanonische Schriften den Stab bricht und sie sub hasta veräußert, so zeigt Steinmeyer in einer exegetischen Bergmannsarbeit sondergleichen, welche Fülle von Gottesgedanken jedem einzelnen, auch dem unscheinbarsten Gottesworte, innewohnt. Es ist nicht blos eine hohe geistige Gymnastik, sondern es ist auch eine unbeschreibliche geistige Freude, anzusehen, wie sich unter Steinmeyers Meisterhand Vers um Vers nach Text und Context entblättert. D. Ludwig Schulze hat an einer von uns noch in einem anderen Zusammenhang angezogenen Stelle den Berliner Gelehrten den hervorragendsten neueren Schriftgelehrten genannt. Wir unterschreiben dies Urtheil nicht nur, sondern wir möchten es auch noch dahin ergänzen, daß Steinmeyer zugleich der hervorragendste neuere Prediger ist. Alles an ihm ist reif; er producirt nicht eher, bis seine Gedanken zur vollen Klarheit, wir möchten sagen „zur ἡλικία“ völlig ausgereift sind. Es giebt in seinem langen und gesegneten Amtsleben — diesen Zug hat

er mit Göthe gemein — auch Zeiten langen Schweigens. Nachdem der Landpfarrer die Theologie und die Kirche in Staunen gesetzt durch seine meisterhaften Predigten, die unter dem bescheidenen Titel: „Beiträge zum Schriftverständniß" erschienen und ihm den Weg zur akademischen Würde gebahnt, ist er wohl ein Menschenalter schriftstellerisch nur hervorgetreten, wenn der Wechsel des akademischen Lehrstuhls nach alter Vätersitte es dringend heischte; aber in dieser Zeit langen Schweigens hat sich eine wunderbare Fülle feinster Schriftkenntniß und tiefster Schrifterkenntniß in seinem Herzen aufgespeichert, und der Greis darf nun seit dem Erscheinen der Schrift: „Die Topik im Dienste der Predigt" alljährlich die Christenheit beschenken mit einem Kleinode der Theologie. Zuerst waren es Beiträge zur praktischen Theologie, durch die er die Homiletik, Katechetik, die cura animarum, die Liturgik und die Kybernetik neu angebaut hat. Dann folgten die Beiträge zur Christologie, die Epiphanien, die Theophanien, die Christophanien, die Mirakel, bald war es die Verherrlichung der Hauptzeiten und Hauptfeste des Kirchenjahres. Er läßt uns unter dem Kreuz, am offenen Grabe, an der Krippe stehen und zwingt uns dazu, den leidenden Hohenpriester, den siegreichen König und das fleischgewordene Wort in heiliger Contemplation anzuschauen und anzubeten. Zuletzt hat der theuere Mann sich einzelnen, festgeschlossenen, ein selbstständiges Ganze bildenden Kategorien (die Parabeln des HErrn) oder Partien zugewendet und hebt aus seinem aerarium Altes und Neues als echter Schriftgelehrter.

Wir stehen mit ihm unter dem Predigtberge, auf dem Oelberge, am Jakobsbrunnen, zu Bethanien!, vor Nikodemus, bei Siloah. Daß aber der theure Greis, auch nachdem der goldene Kranz das Haupt des Knechtes Christi schmückt, innerlich nicht alt geworden ist, sondern immer wieder auffliegen kann mit Flügeln wie Adler, das zeigt seine letzte Siloahgabe vom Jahre 1890. Die Ueberschrift, die er dem zweiten Abschnitt auf pag. 9 gegeben: „Der gesteigerte Glanz", könnte auch die Ueberschrift dieser ganzen herrlichen Feierabendgabe sein.

Wenn Jemand an der Schrift selbst die Probe machen will, daß sie wirklich himmlischer Herkunft ist und einen himmlischen

Verfasser hat, wenn er es erfahren will, was St. Johannes bezeugt: „καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια“, und er sucht nach einem Exegeten, der ihn wirklich in die Tiefen führen und ihm die: „Strahlen der Gottesherrlichkeit“ zeigen kann, dann greife er nach Steinmeyer; einen Fehlgriff thut er sicher nicht.

Unsere Zeit leidet an einem kurzen Gedächtniß. Sie wird auch zunächst den theologischen Riesen Steinmeyer schnell vergessen. Wenn aber eine andere Zeit kommen wird, wo man von der Theologie wieder wirklich Brot statt der Steine, einen Fisch statt der Schlange und ein Ei statt des Scorpiones fordern wird, dann wird man in D. Steinmeyer einen der größten Theologen des neunzehnten Jahrhunderts sehen, ja einen, der die meisten um Haupteslänge überragt.

II. Hölemann.

Wenn wir im unmittelbaren Anschluß an D. Steinmeyer zu D. Hölemann übergehen, so wollen wir diese beiden theuren Gottesmänner nicht dadurch für gleichwerthig erklären. Wir bekennen rückhaltslos, daß uns nach Seiten der originalen Kraft Steinmeyer hoch über Hölemann steht. Letzterer ist uns nur nächst Steinmeyer derjenige Exeget, der von den Neueren am Klarsten das Bekenntniß zur unverletzten Majestät der Schrift abgelegt hat.

Aus seinen zahlreichen exegetischen Schriften ist uns als besonders bezeichnend für die ganze Art dieses festen Ritters sonder Furcht und Zagen seine Bibelstudie über Hiob XIX. erschienen.[1]) Wir wissen keinen Exegeten unserer Tage, der diese vom Modernismus grenzenlos gemißhandelte Stelle, die doch die prophetische Grundstelle zu dem Geheimniß von der Auferstehung des Fleisches ist, kühner und geistvoller behandelt hätte, als dies D. Hölemann auf wenigen Seiten thut.

Außerdem ist uns als besonders bedeutungsvoll immer erschienen die herrliche Studie über I. Timoth. 3, 16.[2]) Wir wissen

[1]) Hölemann, Bibelstudien, I. Abtheil. Leipzig 1859. V. Der „Silberblick“ pag. 176—181.

[2]) D. Hölemann, Neue Bibelstudien. Leipzig 1877. „Das große Bekenntniß“ pag. 173—231.

außer Heinr. Koelling[1]) keinen, der auf dieses Kleinod im Kanon gründlicher eingegangen wäre, als Hölemann. Er zeigt die Fülle von wogenden Gottesgedanken, die diesen einen Vers durchfluthen, und hat dadurch einen starken Beitrag zur Würdigung der exegetischen Herrlichkeit des ersten Hirtenbriefes geliefert.

D. Hölemann hat durch seine Schrift: „Die Reden des Satans“[2]) den bedeutendsten exegetischen Beitrag zur Satanologie erbracht, den unsere Tage aufzuweisen haben. Diese seine Schrift verläßt übrigens die Grenze der Exegese und greift in ihrem comparativen Theile auch kräftig in's dogmatische und psychologische Gebiet hinein. Ihre stärkste Seite ist, wenn wir von der gewaltigen Gelehrsamkeit und von der in beiden Sprachen, dem Hebräischen wie dem Griechischen, gleich großen Sattelfestigkeit absehen, die unbedingte Beugung des Autors unter die Majestät der Schrift, der biblische Realismus seiner Schriftauslegung. Wenn die Theologie sich wieder aufraffen wird zu ernster, dogmatischer Forschung, wenn sie dann auch daran denken, wird, eine entschiedene Lücke auszufüllen und eine dogmatische Monographie über die Lehre vom Satan zu schaffen, da wird sie Hölemanns exegetische Hebungen voll werthen lernen.

Der Leipziger Gelehrte hat aber der Inspirationslehre nicht nur die großen mittelbaren Dienste geleistet, das Bekenntniß zur Majestät der Schrift wesentlich zu stärken, sondern auch nicht minder werthvolle unmittelbare, daß er in den überaus inhaltreichen Vorreden zu seinen Schriften zu dem theopneustischen Charakter der Schrift grundsätzlich Stellung genommen hat. Am Klarsten ist das wohl geschehen in der Vorrede zu den „Neuen Bibelstudien.“ Hier bezeichnet er zuerst scharf seinen Standort als Exeget.[3]) „Er will sich den unsterblichen Chören der Kirche und der lichten Wolke ihrer Zeugen (Hebr. 12, 1) zugesellen, mit denen Nichts von alter und neuer Philosophie und Haeresis an Größe und Beständigkeit sich messen kann.“ Hier bekennt er sich,

[1]) D. Heinr. Koelling, Der erste Brief Pauli an den Timotheus. II. Theil „Die Auslegung“ pag. 205—255. Berlin, Hugo Rother, 1887.

[2]) D. Hölemann, „Die Reden des Satans in der heiligen Schrift.“ Leigzig, J. C. Hinrichs, 1875.

[3]) D. Hölemann, Neue Bibelstudien. Leipzig 1866. Vorrede pag. III.

und zu solchem Bekenntniß gehört heut viel Mannesmuth[1]), zur Identität von Schrift und Offenbarung und warnt eindringlich vor der modernen Loosung: „Offenbarung in der Schrift", wodurch die geweihten Hallen der letzteren zu einem: „Laboratorium der Chemie" werden. Es folgt dann[2]) die schöne Stelle vom „Adlerblick", den der Theologe braucht, und endlich kommt sein vernichtendes Urtheil[3]) über die neuere und moderne Theologie.

Wir können das Alles hier nur leise andeuten. Der Bau unserer Schrift gestattet kein näheres Eingehen. Der geneigte Leser wolle sich selber die Mühe nicht verdrießen lassen, D. Hölemann zu studiren, den Mann, den unsere schnelllebige und sehr vergeßliche Zeit längst zu den Acten gelegt, und der doch noch einmal, wenn die moderne Theologie an der Pyaemie wird verstorben sein, einen Namen haben wird unter den Lebenszeugen Christi in schwerer Zeit.

Kapitel VI.

Zeichen der Zeit im letzten Jahrzehnt.

Gerade in unseren Tagen mehren sich die Versuche, die moderne Theologie darauf hin zu prüfen, in welchem Verhältniß sie zu der alten evangelischen Theologie steht. Solche vergleichende Studien müssen, wenn ihre Vertreter fest auf bekennendem Grunde stehen, zu dem Resultat gelangen, daß zwischen der modernen und der alten Theologie ein grundsätzlicher Gegensatz besteht. Ob die Darstellung dieses Gegensatzes mehr auf der Linie der Vertheidigung, als auf der des Angriffs sich hält, hängt von der Schärfe der eigenen Stellung und von der ganzen Eigenart des Zeitkritikers ab. Wir heben, weil es uns der Raum nicht gestatten will, alle Erscheinungen dieser Art zu würdigen, nur einige in chronologischer Folge hervor.

[1]) D. Hölemann: Ibidem pag. IV.
[2]) D. Hölemann: l. l. pag. V.
[3]) D. Hölemann: l. l. pag. VI.

§. 1.

Die anonym erschienene Schrift:

„Die drei Grundschäden der evangelischen Landeskirche".[1])

Diese Schrift hat großes Aufsehn gemacht und verdient Beachtung, weil ihr Verfasser, der mit einem kühnen Geist ein warmes Herz verbindet, über einen so reichen Schatz von theologischem Wissen und innerer christlichen Lebenserfahrung verfügt, daß er berufen erscheint seine Stimme zu erheben.

Uns interessirt besonders der unter I dargelegte Wissensschade[2]). Hier durften wir uns an manchem Satz herzlich freuen. Der Verfasser scheint einen streng realistischen Inspirationsbegriff zu haben. Er redet von einem „gotteingegebenen Schriftzeugniß"[3]) und bezeichnet den heiligen Geist als den Verfasser oder, wie er zu sagen beliebt, „Eingeber" der Schrift. Beachtenswerth ist auch der Unterschied, den er zwischen Theologik und Theologie macht[4]). Man wird ihm auch im Wesentlichen beistimmen dürfen, ja müssen, wenn er den ersten Grundschaden, den er den Wissensschaden nennt, ableitet aus drei Sätzen:

1) Daß die Theologie eine Wissenschaft sei, welche ganz wie andere weltliche Wissenschaften schulmäßig, d. h. mittelst Denk- und Gedächtnißbethätigung mit hinzutretender Redeübung erlernt werden könne[5]).
2) Daß die Wissenschaft und ihre Lehre frei sei[6]).
3) Daß zum Studium der Theologie nur gute natürliche Geistesanlagen und ein nicht gerade zum Schlechten geneigter Sinn von Nöthen sei.[7])

Er weist, und zwar stellenweis mit flammender Begeisterung, nach, wie gewaltig der Unterschied sei zwischen einem nach diesen

---

[1]) Die drei Grundschäden der evangelischen Landeskirche und der Weg ihrer Heilung. Eine Wüstenstimme. Wittenberg 1886 bei Herrosé.

[2]) Ibid. pag. 10—40.

[3]) Ibid. pag. 10.

[4]) Ibid. pag. 17.

[5]) Ibid. pag. 17.

[6]) Ibid. pag. 18.

[7]) Ibid. pag. 19.

drei, in ihrer gegenwärtigen Alleinherrschaft entschieden falschen, Grundsätzen äußerlich geschulten modernen Theologiker und einem in der Hochschule des heiligen Geistes von innen heraus gebildeten Theologen. Sehr beherzigenswerth ist zum Theil das, was er über die Art sagt, in welcher die einzelnen theologischen Disciplinen jetzt gelehrt werden; so beklagt er es,[1]) daß in der Bibeleinleitung blos alle möglichen kritischen Hypothesen, wie sie seit 100 Jahren von der Schlange in Deutschland ausgeheckt werden, geboten würden.

Er beklagt es[2]), daß die Schriftauslegung zu künstlicher Zusammensucherei, zu grammatisch-historischer Wortklauberei, sowie zu einem Tummelplatz philologischer Conjecturen aus eigenem Originalitäts-Interesse geworden sei. Er beklagt es,[3]) daß in der Dogmatik und Ethik der menschliche Scharfsinn den göttlichen Tiefsinn zu meistern sich erkühne.

Aber so scharf das Auge des ungenannten Verfassers für die Schäden der Theologik unserer Tage ist, wie groß auch die Sicherheit sein mag, mit der er auf die wunden Stellen den Finger zu legen weiß, so sind doch die Wege, auf denen er die Heilung erstrebt, nicht die unseren. Vieles in seiner Schrift hat uns den Eindruck eines fremden Körpers gemacht, und oft hatten wir den Eindruck: „Ihr habt einen anderen Geist." Mag Einzelnes noch so beherzigenswerth sein, als Ganzes ist die anonyme Schrift verfehlt. Es liegt in ihr nicht die Reaction eines lebensvollen, kernigen, gesunden Lutherischen Christenthums vor, welches sich freudig unter das majestätische geschriebene Wort Gottes beugt, und welches in Wort und Sacrament die unantastbaren, objectiven Grundfesten der Kirche bekennt, sondern vielmehr die Reaction eines mystisch-theosophischen, in den Bahnen Jakob Böhmes und Franz von Baaders[4]) wandelnden Christenthums.

Die Gnadenschätze der Kirche werden dem eigenen Ich angepaßt, zwar nicht zu Gunsten des von außen eindringenden Modernismus, wohl aber zu Gunsten eines von Innen walten-

[1]) Ibid. pag. 22.
[2]) Ibid. pag. 23.
[3]) Ibid. pag. 23.
[4]) Ibid. dag. 24.

den Mysticismus, und es wird ein inneres Leben construirt, welches vielleicht in dem Herzen des hochbedeutenden Verfassers seine eigenartigen christlichen Formen festzuhalten vermag, weil dieser viel mehr objectives evangelisches Christenthum besitzt, als er zu besitzen glaubt, welches aber in anders gearteten Herzen bald die Dämme zerreißen und in sectirerische Bahnen sich ergießen würde. Mag also der liebe Anonymus ein noch so großer Diagnostiker sein, so lange es sich nur darum handelt, die Geschichte der Krankheit festzustellen, als Pathologe fällt er dennoch in die Kategorie von Hiobs drei Freunden.

---

§ 2.

D. Otto Zöckler.

Wider die unfehlbare Wissenschaft.[1])

Die souveräne liberale Kritik, wie sie von dem Dreimännergericht, das sich aus D. E. Schürer, D. Adolf Harnack und D. Heinrich Holtzmann zusammensetzt und seine Verdicte in der „Theologischen Literaturzeitung" oder in der „Protestantischen Kirchenzeitung" verkündet, hatte bisher mit merklichem strategischen Geschick seine ganze Schärfe vorzugsweise gegen die Schriften derjenigen positiven Theologen gekehrt, die ihr als homines novi erschienen, sie hatte dagegen die *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* mit einem gewissen Respect behandelt und als eisernen Bestand angesehen. Bezüglich des D. Otto Zöckler in Greifswald hat sie diese Rücksicht nunmehr bei Seite gelegt und das von diesem Gelehrten in Verbindung mit H. L. Strack herausgegebene Commentarienwerk einer zwar sachlich nicht eben gründlichen, aber in der Form beispiellos gereizten Kritik unterzogen. Auf diese hat nun D. Zöckler in der oben angezogenen Schrift geantwortet. Seine Antwort führt einen Vertheidigungs- (I. pag. 9—26) und einen Angriffskrieg (II. pag. 26—47). Auf den ersteren gehen wir hier nicht näher ein. Wir überlassen es getrost dem be-

[1]) D. O. Zöckler, Wider die unfehlbare Wissenschaft. Eine Schutzschrift für conservatives theologisches Forschen und Lehren. Nördlingen 1887. C. H. Beck.

währten Biographen des Hieronymus, dem wachsamen Hüter des Grenzgebietes zwischen Theologie und Naturwissenschaft, dem herzhaften Herausgeber der Hengstenbergschen Kirchenzeitung, sich seiner Haut zu wehren. Wir müssen auch hervorheben, daß wir bezüglich der Inspirationslehre mit D. Zöckler nicht übereinstimmen. Wir gehen weit über Zöckler hinaus. Dieser redet in seiner Vertheidigung von „der für die gläubige Theologie maßgebenden freieren Inspirationstheorie", und er weist den Gedanken an „eine etwaige Repristination der altorthodoxen Inspirationslehre auf's Bestimmteste zurück". Wir dagegen bekennen uns mit vollster Bestimmtheit und größter Freudigkeit zur gebundenen Inspirationstheorie und sehen in der Repristination der altorthodoxen Inspirationslehre das Heil der evangelischen Kirche der Zukunft. Wir haben diesen dissensus nur hervorgehoben salvo honore debito gegen den theuren Greifswalder Zionswächter und bewährten Rufer im Streit, dem wir uns auch durch die festesten Bande persönlicher Dankbarkeit verbunden wissen.

Uns interessirt in der Zöckler'schen Schrift vor allen Dingen ihr polemischer Theil, also die Art, wie sich der Greifswalder Doctor mit der modernen Theologie als solcher auseinandersetzt. Er macht ihr den Vorwurf der Tendenzkritik und der Hyperkritik. Er redet von einer unnatürlich forcirten Spannung des quellenscheidenden Scharfsinns[1]).

Er hebt mit feiner Ironie hervor, wie dies Zeitalter mit einer ungeheuerlichen Ueberzahl von großen Unbekannten bevölkert werde, so daß man vor all den Pseudo-Johannes, Pseudo-Paulus, Pseudo-Petrus I. und II., Pseudo-Jakobus, Pseudo-Lukas u. s. w. sich kaum zu retten vermöge[2]). Er zeigt, wie der Verlaß auf den sogenannten eisernen Bestand keine Garantie biete, seitdem einmal das Princip der kritischen Willkür, des phantastischen Rathens und Rechnens nach Maßgabe subjectiver Einfälle entfesselt sei[3]). Er hebt zuletzt als Grundsünden des gesammten Modernismus hervor:

---

[1]) Zöckler, l. l. pag. 26.

[2]) Zöckler, l. l. pag. 27.

[3]) Zöckler, l. l. pag. 28.

1) die vornehme Geringschätzung der äußeren Zeugnisse des kirchlichen Alterthums;
2) die geschickte Erdichtung moderner schriftstellerischer Motive für die behandelten Autoren;
3) bald schonendere, bald rücksichtslosere Zerpflückung und Zerlegung der Schriften gemäß diesen Motiven.

Zöckler hat nur ausgesprochen, was alle dem Modernismus grundsätzlich abgekehrten Theologen innerlich empfinden, und daß er das ausgesprochen, das dankt ihm die gläubige Theologie. Seine Schrift ist viel mehr als ein persönlicher Schutz, sie ist ein großer, sachlicher Protest gegen die Tyrannis des Modernismus, der uns in grenzenloser Ueberhebung zumuthet, daß wir jeden kritischen Einfall nur darum, weil er modern und liberal ist, für einen sprühenden Geistesfunken halten, und daß wir in dem unentwirrbaren Wirrsal, welches die moderne Kritik angerichtet, eine Ausgestaltung echter, wissenschaftlicher Theologie sehen sollen.[1])

Dieselbe moderne Theologie aber, die ihre eigenen Geisteskinder, auch wenn sie ziemlich ungerathen sind, durch Selbstberäucherung verzieht, pflegt die Schriften derjenigen Theologen, die den Modernismus grundsätzlich bekämpfen, auch wenn sie deutliche Spuren theologisch-selbstständiger Forschung an sich tragen, kurzer Hand abzuthun und als Erzeugnisse eines düstern Obscurantismus hinzurichten. Hieraus erwächst denjenigen, die unentwegt auf dem Standpunkte des evangelischen Väterglaubens stehen, aber mit reiner, bräutlicher Liebe der heiligen Theologie als Wissenschaft gehören, die hohe, aber schwere Aufgabe, die wahre Wissenschaft vor der Unwissenschaftlichkeit des Modernismus zu retten, und immer wieder auf's Neue Protest dagegen zu erheben, daß eine zufällige Summe ephemerer, kritischer Einfälle sich mit dem Ehrenschilde theologischer Wissenschaft schmücke.

---

[1]) Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altkirchlichen Literatur II. Band. Heft 3, Leipzig 1886, wird der Einfall des Studiosus der Theologie Bernhard Vischer, der einen neuen Zerpflückungsplan der Apokalypse bringt, in einem Nachwort von Adolph Harnack als ein Product echter Wissenschaft empfohlen. Es wird erlaubt sein zu fragen, ob Vischers Jugendschrift dieselbe Auszeichnung erfahren hätte, wenn ihr leitender Gedanke die Erweisung der Authentie der Apokalypse gewesen wäre?

Die Aufgabe ist hoch, denn es handelt sich darum, die königliche Disciplin der Dogmatik vor dem unrühmlichen Tode zu retten, daß sie einfach todtgeschwiegen wird. Es handelt sich darum, für eine objective, keusche und tiefe Exegese, die sich mit Luther bewußt bleibt, daß die heilige Schrift des heiligen Geistes Buch ist, das Feld zu behaupten und nicht zuzugeben, daß diese herrliche Disciplin zu einer bloßen Literaturgeschichte herabsinke. Es handelt sich endlich darum, für die Kirchengeschichte die grundlegenden Quellen wieder zu Ehren zu bringen und nicht zuzugeben, daß zum Beispiel die Kirchen- und Dogmengeschichte construirt werde aus der armseligen *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων.*[1])

Die Aufgabe ist schwer, denn der Angriff erfolgt so heftig und zielbewußt, wie kaum je zuvor. D. D. A. Harnack, W. Herrmann, J. Kaftan und die andern Männer, die sich um die „Zeitschrift für Theologie und Kirche"[2]) schaaren, gehen concentrisch vor, und wenigstens der Erste unter ihnen ist wahrlich kein zu unterschätzender Gegner. Mag auch das, was ihm vom alten Evangelium bleibt, auch nur ein geringes Restcapital[3]) sein, so ist Harnack doch ein kühner Geist, er verfügt über eine sehr umfassende Gelehrsamkeit. Er hat eine blendende, oft von wirklich geistreichen Gedanken durchwirkte Gestaltungskraft für seine theologischen Ideen. Er faßt auch bei dem Dienst christlicher Liebe mitarbeitend an.

Diese glänzenden Gaben könnten dem Reiche Gottes reichen Segen bringen. Jetzt sind sie doppelt gefährlich, weil sie über die Breite des Risses täuschen. Der Dritte der vorher genannten drei Führer, D. J. Kaftan, hat das Kriegsgeschrei nach einem „neuen Dogma" ausgestoßen. Freilich ist seine Motivirung

1) Texte und Untersuchungen, II. Band Heft 1, Leipzig 1884; pag. 1—63 steht der Text der *διδαχή*. Wie aus diesem opusculum sich das lebensmächtige, welterobernde Christenthum entwickelt haben soll, das freilich hat uns D. Harnack zu sagen vergessen.

2) Akademische Buchhandlung J. C. B. Mohr, Freiburg i. B.

3) D. Harnack hat wohl am eingehendsten sich über dies sein Restcapital ausgesprochen: Dogmengeschichte 1890, III. Band, pag. 587. Da können ja die Christen unserer Tage selbst nachlesen, was ihnen bleibt, wenn sie sich von Harnack führen lassen.

jenes Schlachtrufes die denkbar schwächste. — Wir danken für Kaftans neues Dogma. Wir brauchen's nicht. Man zeige uns erst, daß das alte Dogma, nämlich die reine lutherische Heilslehre auch nur in einem einzigen Stück mit dem geschriebenen Worte Gottes sich nicht decke. Das hat man aber bisher nicht zu zeigen vermocht, weil es eben unmöglich ist. Es können zwei Triangel nicht so congruent sein, wie Gottes Wort und Luthers Lehre. Darum stehen wir auf einem Felsen, und von ihm aus rufen wir den Gegnern getrost zu: Behaltet euer neues Dogma für euch, wir haben an dem alten bis zum jüngsten Tage genug. Was wir brauchen und vom HErrn täglich heiß erflehn, ist wahrlich kein neues Dogma, sondern daß es dem HErrn in seiner Barmherzigkeit gefallen möge, auf die akademischen Lehrstühle wieder Zeugengestalten zu stellen, die dem theologischen Nachwuchs nicht nur einzelne Kenntnisse circa sacra beibringen, sondern ihn wirklich in sacra, d. i. in die Tiefen des herrlichen Gotteswortes einführen. Geschieht das, so werden die selbstgegrabenen Brunnen von selber vertrocknen, und die Theologen werden wieder trinken und tränken lernen unmittelbar aus dem Heilsbrunnen. Dann wird das Geschrei nach einem neuen Dogma von selbst verstummen. Das Alte wird seine Herkunft aus den Tiefen des theopneustischen Wortes Gottes wieder erweisen an den Geistern, Herzen und Gewissen und wird in neuer Schönheit strahlen. Dann werden auch die starken Geister wieder kommen, gerade wie in Luthers, gerade wie in Gerhards Tagen. Eine Sic et non-Theologie kann starke Geister nicht überwinden. Von ihr wenden sie sich achselzuckend ab. Eine Theologie aber, die durch und durch affirmativ ist, weil sie aus dem Worte des HErrn quillt, bei dem alle Gottesverheißungen „Ja und Amen" sind, wird immer die Starken zum Raube haben. Gegen ein Fragezeichen tauschen sie das schwanke Brett ihrer eignen Position nicht ein, sie thun es nur einer Theologie gegenüber, welche ihnen in dem: *γέγραπται* das: *δός μοι, ποῦ στῶ* bietet, in dessen Besitz sich das: *καὶ πάντα τὸν κόσμον κινήσω* von selbst ergiebt.

§ 2.

D. Robert Kübel.[1])

hat die Theologie mit einer sehr werthvollen Studie beschenkt, die den Nachweis führt, daß zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der heutigen Theologie nicht nur ein Grad-, sondern ein Artunterschied besteht, dafern, wenn man auf ihre letzten Gründe zurückgeht, beide Richtungen ganz verschiedene Weltanschauungen darstellen. D. Kübels Schrift bezeugt deutlich den auch schon aus den andern Schriften des Autors bekannten feinen Geist. Die vornehme Objectivität und dabei doch die originale Selbstständigkeit der Bewegung verrathen deutlich den Schüler Becks. Er hat — und das ist das Einzige, was wir im Interesse weitester Verbreitung seiner Schriften beinahe beklagen möchten — mit seinem Lehrer auch die gedankentiefe, aber bis an die Grenze des Aenigmatischen schwere Schulsprache gemein, so daß man zum vollen Genuß seiner Schriften und zur ungetrübten Freude an der reichen, in ihnen begegnenden Gedankenwelt nur durch sehr ernste, geistige Anstrengung gelangt.

Einen Genuß aber hat in der oben angezogenen Schrift der Leser auch ohne ernste Anstrengung. Er muß wohlthuend berührt werden durch die Erfahrung, wie diese Schrift trotz der polemischen Ziele doch in irenischen Bahnen wandelt. Ohne daß er ein einziges Scheltwort hört, wird dem Leser klar, daß die moderne Theologie nicht ein in gesundem Wachsthum entsprossener, an sich normaler Ast der alten evangelischen sei, und daß ihre Extravaganzen nicht etwa zufällige Verirrungen vereinzelter Geister seien, sondern daß jene Theologie vielmehr eine neue, nämlich die moderne Weltanschauung vertrete.

Wir dürfen an dieser Stelle darauf verzichten, auf's Einzelne einzugehen, weil wir wiederholt sowohl in den Prolegomenen als auch in der Theopneustie selbst D. Kübel angezogen haben.

---

[1]) D. Robert Kübel: Ueber den Unterschied zwischen der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie. Nördlingen 1881.

Der theure Tübinger Gelehrte hat nun aber seiner ersten Gabe eine zweite hinzugefügt. Aus einem im Herbst 1888 gehaltenen Vortrage ist eine stattliche, überaus gehaltreiche Studie erwachsen, welche im Jahre 1890 bereits in zweiter Auflage erschienen ist[1]), und die unsere Theilnahme in noch höherem Grade spannt, als die erste, weil sie auf die Frage von der Inspiration selbst eingeht. Wir sind allerdings außer Stande, uns einen Satz D. Kübels anzueignen, der in dem ganzen Gefüge der Schrift noch dazu eine besonders belangreiche Stellung einnimmt. Wir meinen den Satz[2]): „Daß keinesfalls die altorthodoxe Anschauung von der Inspiration die biblische ist." Wir haben uns ja geradezu die Aufgabe gestellt, in dem ersten Theile den Schriftbeweis zu erbringen, daß die alte orthodoxe Inspirationslehre mit der biblischen sich deckt, und wir haben uns im Schweiße des Angesichts bemüht, in dem dritten Theile zu zeigen, welche Fülle von Geist und Leben in dem riesenhaften Ringen der lutherischen Väter nach einer festumschriebenen Inspirationslehre vorliegt.

Diesen unsern dissensus mit D. Kübel sprechen wir vorweg offen aus. Er ist aber eigentlich auch der einzige irgend wesentliche. Er hält uns nicht ab, dankbar und freudig zu bekennen, daß Kübels Schrift eine Fülle von überaus werthvollen Gedanken zur Inspiration bietet.

Er bekennt sich rückhaltslos zu der „infalliblen Wahrheit des Bibelwortes als solchen." Er erklärt Gottes Wort als dasjenige Wort, das wir „einfach und rückhaltlos zu glauben haben", vor dem unser Wille, unsere Vernunft und unser Verstand sich einfach zu beugen hat.[3]) Er erkennt, und das ist uns überaus wichtig, weil es mit den in § 2 unserer Prolegomena entwickelten Gedanken zusammentrifft, eine tiefinnerliche Wechselbeziehung zwischen Christologie und Bibliologie, also doch schließ-

[1]) D. Rob. Kübel: Ueber das Wesen und die Aufgabe der bibelgläubigen Theologie. Zweite neubearbeitete und vermehrte Ausgabe. Stuttgart 1890. Steinkopf.

[2]) D. Kübel: l. l. pag. 63.

[3]) D. Kübel: l. l. pag. 19.

lich zwischen dem λόγος ἔνσαρκος und dem λόγος γραπτός an.[1]) Das ist von außerordentlichem Belang, denn es kann ja nicht fehlen, daß dann von der persönlichen Wesens-Majestät des fleischgewordenen Wortes auch Herrlichkeitsstrahlen auf das geschriebene fallen.

Hiermit steht im engsten Zusammenhang ein anderer sehr wichtiger Gedanke. D. Kübel protestirt entschieden gegen die mechanische Trennung zwischen dem redenden Christus, der Glauben heische, und dem gesprochenen Wort, dem gegenüber man auch freier stehen könne.[2])

Vor allen Dingen begegnet uns aber in D. Kübels Schrift ein Gedanke, der zugleich die Wurzel ist, aus welcher eine ganze Reihe fruchtbarer Gedanken zur Inspiration erwächst. Wir meinen den köstlichen Gedanken,[3]) daß wir dem Worte Gottes gegenüber „theils die Pietätsstellung des Kindes zu dem vielleicht ihm räthselhaften Wort des Vaters, theils die Lernstellung des Schülers zum Worte des Lehrers haben."

Diesem Satze geht es zunächst so, wie allen gesunden, originellen und neuen Gedanken. Er erhält sein Schwergewicht zunächst an sich schon durch den frischen Reiz seiner Neuheit. Sodann aber eröffnen sich ganz von selbst aus ihm zum Theil überraschende Gesichtspunkte für die Vertiefung und Verdichtung der Inspirationslehre nach den verschiedensten Richtungen hin.

Alle die hier ja nur leise angedeuteten, sehr werthvollen Baugedanken D. Kübels zur Inspirationslehre werden für ihren Wiederaufbau außerordentlich wesentliche Dienste leisten müssen. Wir vermögen auch mit unserer Ueberzeugung nicht zurückhalten, daß sie eigentlich alle hindrängen zur altorthodoxen Inspirationslehre, daß es wenigstens unter ihnen auch nicht einen einzigen giebt, der sich nicht auch in die altorthodoxe Lehre organisch einfügen ließe. Es scheint uns hieraus hervorzugehen, daß die Abneigung des theuren Verfassers gegen die altorthodoxe Inspirationslehre nicht dem Inhalte derselben, sondern nur der Form

[1]) D. Kübel: l. l. pag. 21.

[2]) D. Kübel: l. l. pag. 25.

[3]) D. Kübel: l. l. pag. 31 ff.

und Art ihrer wissenschaftlichen Einkleidung gilt. Es scheint uns also in unsern Tagen D. Kübel etwa so zur Inspirationslehre der orthodoxen lutherischen Väter zu stehen, wie ein Menschenalter früher D. Rudolph Stier zu ihr gestanden.

Uns ist Jeder als theurer Kampfesgenosse willkommen, der so viel edles Baumaterial zum Wiederaufbau des in seinen Grundfesten unterwühlten Artikels vom Worte Gottes beibringt, wie D. Kübel es in der That reichlich beigebracht hat. Er hat damit der Wissenschaft, wie der Kirche gute Dienste geleistet.

Wir schließen hiermit die dogmengeschichtliche Untersuchung über die Neuzeit. Manche Leser werden in ihr Namen vermissen, die ihnen besonders lieb sind.

Die Schwierigkeit aber, das in vollem Fluß befindliche, vielgestaltige Leben der Gegenwart in hundert Druckseiten darzustellen, war so groß, daß sich nur eine zwiefache Methode als möglich erwies. Es mußte entweder der gesammte Stoff nur encyclopädisch berührt werden, oder es mußten Repräsentanten, welche in irgend einer Weise, sei es bejahend oder verneinend, dem Worte Gottes gegenüber unserer Zeit den Stempel ihres Geistes aufgeprägt haben, gründlich behandelt werden. Der erstere Weg entsprach weder unserer Eigenart, noch den besonderen Aufgaben, die sich unsere Schrift gestellt. Darum haben wir den zweiten gewählt.

Partien, die unberührt geblieben sind, haben wir opfern müssen, um Raum zu behalten für das, was uns das Wichtigste war.

Der HErr würdige unsere geringe Schrift, ein kleiner Baustein zu werden für den Wiederaufbau der Lehre vom geschriebenen Worte Gottes und seinem himmlischen Ursprunge.

Wir haben Niemandem wehe thun wollen, es war uns vielmehr ein ernstes Gewissensanliegen, Person und Sache zu trennen, aber wir haben unsere innersten Gedanken ohne jegliche Menschenfurcht mit vollster wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit auch da ausgesprochen, wo sie dem Geiste der Zeit schroff entgegenstehen.

Echte Männer der Wissenschaft werden das Recht, rückhaltslos den Befund seiner Forschungen auszusprechen, sicherlich nicht nur einem Theologen liberaler Richtung reserviren wollen, sondern sie werden es ebenso einem Manne zusprechen, der in der lutherischen Orthodoxie die reinste und bibeltreueste Ausprägung evangelischer Theologie sieht.

Index II.

(Index I siehe Titelbogen.)

Verzeichniß der verarbeiteten, oder angezogenen Schriftstellen.

Index III.

Autoren-Verzeichniß.